MEDIAEVALIA CHRISTIANA 2/2007

СРЕДНОВЕКОВЕН УРБАНИЗЪМ

ПАМЕТ - САКРАЛНОСТ - ТРАДИЦИИ

MEDIAEVAL URBANISM:

MEMORY -SACRALITY-TRADITIONS

ИЗДАВАН ОТ

ГЕОРГИ КАЗАКОВ И ЦВЕТЕЛИН СТЕПАНОВ

EDITED BY

GEORGI KAZAKOV AND TSVETELIN STEPANOV

СОФИЯ/SOFIA

2007

На корицата: Св. Богородица и Младенеца върху кръгъл трон, символизиращ град. Икона, XIII в. Колекция А. Мелън. Вашингтон

На последна корица:

1. *Константинопол. Мозайка. Параклис на Св. Андрей. Уестминстърска катедрала. 1915.*
2. *.....*
3. *.....*

SBN

©Цветелин Степанов, Съставителство и редакция, 2007

©Георги Казаков, Съставителство и редакцияр 2007

©Автори: Албена Миланова, Александър Николов, Анастас Герджиков, Георги Казаков, Емануел Мутафов, Емилия Карабоева, Зорница Ангелова, Цветелин Степанов, Росина Костова

Предпечатна подготовка

Печат УИ «Св. Климент Охридски»

СЪДЪРЖАНИЕ

Увод	Защо: "Средновековен урбанизъм: памет-сакралност-традиции"?
Албена Миланова	ГРАДЪТ ВЪВ ВИЗАНТИЙСКА БЪЛГАРИЯ (XI-XII В.): ПРИЕМСТВЕНОСТ И ПРОМЯНА
Albena Milanova	La ville en Bulgarie Byzantine (XIe-XIIe siècle): persistances et changements
Александър Николов	"ГОСТИТЕ" НА СРЕДНОВЕКОВНА УНГАРИЯ: НЕМСКАТА И КУМАНСКАТА КОЛОНИЗАЦИЯ И ПОЛЮСИТЕ НА СРЕДНОВЕКОВНАТА ИНТЕГРАЦИЯ (XI-XV В.)
Alexander Nikolov	"The "Guests" of Medieval Hungary: German and Cumanic Colonization and the Poles of the Medieval Integration (11th –15th centuries)
Анастас Герджиков	РЕЧТА НА ЕВМЕНИЙ КЪМ КОНСТАНЦИЙ I ЗА ВЪЗСТАНОВЯВАНЕТО НА ШКОЛАТА В АВГУСТОДУН
Anastas Gerdjikov	Die Rede des Eumenius' an Constantius I über die Wiedererrichtung der Schulen von Augustodunum
Веселина Вачкова	ЗА ОБЩИТЕ ПРИНЦИПИ И ЧАСТНИТЕ РЕШЕНИЯ ПРИ СЪЗДАВАНЕТО НА „МЛАДИТЕ" ХРИСТИЯНСКИ СТОЛИЦИ В ЕВРОПА
Vesselina Vatchkova	Principes communes et décisions diverses dans la fondation des « jeunes » capitales chrétiennes en Europe
Георги Казаков	ПУБЛИЧНИЯТ ЦЕРЕМОНИАЛ, ХРИСТИЯНСКАТА ПАМЕТ И СИМВОЛИЧЕСКАТА ТОПОГРАФИЯ НА ГРАДА: РАЗКАЗЪТ ЗА МЪЧЕНИКА И НЕГОВИТЕ ФУНКЦИИ В КЪСНАТА АНТИЧНОСТ (III-VI В.)
Georgi Kazakov	Cérémonial publique, mémoire chrétienne et topographie symbolique urbaine: le récit du martyre et ses fonctions
Емануел Мутафов	ΜΗΤΗΡ ΘΕΟΥ Η ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ – ПОЯВА, РАЗПРОСТРАНЕНИЕ, ВАРИАНТИ И ХИПОТЕЗИ. ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ
Emmanuel Moutafov	Mother of God Η ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ – Appearance, Dissemination, Variability of the Holy Virgin's Type and Hypotheses. ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ

Емилия Карабоева ЖАНРЪТ ФЕНТЪЗИ И ВЪОБРАЗЕНИЯТ СРЕДНОВЕКОВЕН ГРАД

Emiliya Karaboeva Fantasy genre and the Imagined Medieval Town

Зорница Ангелова ФУНКЦИИ И РОЛЯ НА КОНСТАНТИНОПОЛСКИТЕ МАНАСТИРИ В КУЛТУРАТА НА ВИЗАНТИЯ

Zornitsa Angelova Functions and Role of Constantinople's Monasteries in Byzantine Culture

Цветелин Степанов TOWNS, CAPITAL CITIES, AND KINGDOMS, OR ABOUT SOME METAMORPHOSES OF THE HEAVENLY PROTECTION IN SOUTH-EASTERN EUROPE, 12TH-17TH CENTURY

Tsvetelin Stepanov Градове, столици и царства, или за някои метаморфози на небесната закрила в Югоизточна Европа (XII-XVII век)

Росина Костова Рецензия: SECULAR BUILDINGS AND THE ARCHAEOLOGY OF EVERYDAY LIFE IN THE BYZANTINE EMPIRE. EDITED BY KEN DARK. OXFORD: OXBOW BOOKS, 2004. 132 P. // ISBN 1 84217 105 4.

Rossina Kostova Review. SECULAR BUILDINGS AND THE ARCHAEOLOGY OF EVERYDAY LIFE IN THE BYZANTINE EMPIRE. EDITED BY KEN DARK. OXFORD: OXBOW BOOKS, 2004. 132 P. // ISBN

SUMMARIES/RESUMES/ZUSAMMENFASSUNG

Авторите в този сборник/Contributors

Защо: "Средновековен урбанизъм: памет-сакралност-традиции"?

Няколко са причините за подобен избор на тема от страна на съставителите на този том.

На първо място стои **научната валидност**. Темата за средновековния град е една от най-често обсъжданите в медиевистиката. Концентрирането върху тема, която достътъчно дълго е коментирана и продължава да се коментира, задава формално възможности за включване в тематична среда, която вече в достатъчна степен е артикулирана като централна за медиевистиката като наука. Включването в научен дебат означава дебатиране върху теми, които са ясно разпознаваеми тъкмо като теми, доказано произвеждащи различни гледни точки.

На второ място стои **актуалността**. Проблемите на историческата и културната памет и трансфера на традиции са сред възловите за разбиране на идентичността на съвременното общество, развиващо се в условията на ускоряваща се мобилност – както в пространството, така и в установените културни и социални практики. Ако науката е доказала ключовото значение на средновековния урбанизъм за *ставането* на модерната и съвременната култура, за съвременната медиевистика особен интерес следва да представляват онези аспекти в средновековния урбанизъм, които изграждат неговата идентичност и хомогенност като културен и религиозен феномен. За нас няма съмнение, че културната и историческата памет и нейното „активиране" са един от тези ключови „фактори на идентичността" на средновековния урбанизъм, който превръща средновековния град в автентична среда на съвременния свят.

На последно място стои обещанието още в том 1 на "Mediaevalia Christiana" за **полидисциплинност в изследванията**. И този път авторите използват различни методи и средства. Културолози, историци, филолози, изкуствоведи, изхождайки от собствената си методология, изследват различни аспекти на паметта и средновековния град. Като обхваща различни части от цялото на християнския свят през Средновековието, този брой хвърля важен мост към Съвременността, чрез тематизация на мястото, което заема представата за средновековния град в масовата култура в началото на XXI век.

Струва ни се, че, като цяло, *цялото* се получи. Дано и други да мислят така!

Г. Казаков
Ц. Степанов

Градът във Византийска България (XI-XII в.): приемственост и промяна

Албена Миланова

1. Контекстът на проблема

Без съмнение, градът с неговите същностни характеристики и исторически трансформации е сред изследователските обекти, фокусирали най-много научна енергия. Самият познавателно-интуитивен опит на историка е традиционно насочен към установяването и изучаването на промените в човешкото развитие. Това придава изключителна привлекателна сила на преходните исторически периоди и особено на драматичните епизоди на установяването на чуждо политическо господство. Времето на византийското владичество е една такава парадигма в средновековната българска история. В тази проблематика, историческият дискурс неизбежно се поляризира около идейната концепция „старо-ново", „традиция-промяна", „континюитет-дисконтинюитет". През последните две-три десетилетия обаче, фундаменталната за историка идея за промяната бе почти изоставена под влияние на скептицизма, завладял хуманитаристиката и сближил концепции, мислени дотогава като противоположни. Обясняването на промените в градското развитие чрез външни фактори (нашествия, преселения, войни, земетресения и пр.) бе нюансирано от нарастналото внимание към ендогенните социо-културни и демографски процеси[1]. На този фон, темата за промяната, на която е подчинен и настоящия текст, може да възвърне авангардната си позиция в съвременната историческа наука само ако се предложат нови модели, обясняващи нейната логика.

Този несигурен историографски терен е изходната позиция при разглеждането на основния проблем тук: как най-висшата организационна форма на селищен живот – градът – реагира на такъв външен фактор като установяването на чужда политическа власт. Доколко, с какъв ритъм и в каква посока влияе завладяването на Българското царство от Византия през 971, а после окончателно през 1018 г., върху съдбата на българския средновековен град? Веднага трябва да подчертаем, че към гореизложените методологически трудностите при търсенето на отговори на поставените въпроси, се прибавят изключително слабият досегашен интерес на изследователите към българския урбанизъм през този период[2], както и

традиционно негативните оценки на чуждото владичество за културно-историческото, включително и градско, развитие на средновековна България[3]. Тук не става въпрос само за повърхностни констатации относно материалните разрушения на градове, неизбежни при всеки въоръжен конфликт. Задълбоченият анализ налага да се осмисли дълготрайния ефект от византийското завоевание, разбирано не толкова като военнен акт, колкото като серия от сложни, понякога противоречиви, политико-административни, социо-икономически и културни трансформации, които преживява Византия, и главно нейната провинция, през XI-XII в.[4]

Установено е, че демографският и икономически растеж са най-ярката проява на градския просперитет през XI и XII в. в цяла Европа. Тези взаимосвързани критерии ще са и основните показатели, с които ще се определя нивото на урбанизация във византийска България, за да бъде съотнесено както към състоянието на градската мрежа в страната преди византийската реконкиста, така и към това в останалите имперски провинции. Разбира се, не става дума за измерване на тези параметри в цифрови стойности, задача принципно невъзможна, а за анализиране през призмата на демографията и икономиката, на индиректни показатели. Такива са увеличаването или намаляването на обитаваната градска територия и на жилищните ядра, интензитетът на строителната дейност, и най-вече на тази, свързана с отбранителните и култовите съоръжения, характерът на производството, монетната циркулация и печатите, данните за промени в административния статут и функциите на населените места. Анализът на тези елементи очертава три основни тенденции: възраждане на антични и ранновизантийски центрове, засилване на градския облик на редица създадени през IX и X в. градища и възникване на нов тип градове-крепости. Тези основни процеси са недвусмислен белег за градския възход в България в епохата на византийското владичество. Но всяка една от трите тенденции има различен ритъм, времева и географска проява, което очертава микрорегионалните специфики на градското развитие в България през XI и XII в.

2. Възраждане на антични и ранновизантийски центрове

Както в други балкански и гранични зони[5], началото на византийското владичество бележи възстановяването на античната градска мрежа, което намира израз или в оживяването на изоставени през Ранното средновековие полиси, или в интензифицирането на живота в такива, които до този момент водят ефемерно градско съществуване, главно като стратегически постове

в българо-византийските войни[6]. Процесът засяга по-осезателно териториите на юг от Стара планина, по Черноморското крайбрежие, Дунавското поречие и центровете, които в новата ситуация имат решаващо значение за поддържане на комуникациите със столицата Константинопол.

Така например средновековна Варна добива истински градски облик едва след 971 г., когато населението и монетният поток се увеличават. Към средата на XI в. е издигната и нова крепостна стена близо до морето. Пристанището също е отворено. То обслужва не само военния флот, но и търговските контакти с далечни дестинации, както сочат намерената в големи количества импортна луксозна керамика и литературните сведения за износ на варненско вино[7]. Трафикът не е прекъснат дори в смутните времена на разорителните печенежки нашествия в средата на XI в.[8]

Регуларизирането и обезопасяването на морските комуникации между столицата и Долния Дунав насърчават и жителите на съседния Дионисополис (Балчик) да заселят отново запустялата територия на елинистическия град близо до брега като поправят частично крепостната му стена и отворят пристанището[9]. Тласъкът в развитието на понтийската търговия през XI в. води до възобновяване на дейността на комеркиарията в Девелт (Дебелт)[10]. Пристанището на Анхиало (Поморие), в чиято околност се формира и голям императорски домен, придобива особено значение като основен пункт за износ на зърно от земеделския хинтерланд на Тракия[11]. Житието на св. Кирил Филеот дава сведения за съществуването на постоянен пазар в града към средата на XI в. На него се разменят занаятчийски и земеделски стоки на дребно[12]. През 1134 г. княз Иван Ростиславович санкционира привилегиите на месемврийските търговци с грамота за безмитна дейност в далечното Галичко княжество[13]. Типикът на близкия до Месембрия (Несебър) манастир „Св. Йоан Предтеча" и археологическите находки от града свидетелстват за бурно развитие на търговията, земеделието и риболова в този период[14], което гарантира икономическия просперитет на неговите жители. Те разполагат с необходимите ресурси, материални и човешки, за осъществяването на мащабна строителна дейност: между 1064 и 1067 г. е предприет цялостен ремонт на защитните съоръжения, построени са редица нови или са реконструирани стари храмове[15].

Регистрираният подем на Месембрия, Анхиало, Агатопол (Ахтопол) и Созопол се дължи в голяма степен на засиления интерес от страна на централната власт към тези центрове, чието значение нараства винаги,

когато нашественици нарушават сухоземните връзки в източната част на Балканите. Такава е ситуацията във втората половина на XI в., когато подобно на Късната античност, номадите заплашват непосредствения хинтерланд на Константинопол. Това обяснява новия административен и военен статут, който получават някои от тези стари черноморски градове: Анхиало става основен лагер на император Алексий I Комнин (1081-1118 г.) за действия срещу печенезите в региона и е конституиран като автономна тема[16], на чието подчинение минава по същото време и Созопол, откъснат за целта от старата тема Тракия[17]. Паралелно административно израстване се наблюдава и в църковната йерархия: след двувековно отсъствие от епархийските списъци, архиепископът на Анхиало се появява в нотиция 11, най-достоверната за XI в., а Месембрия е издигната в митрополия най-късно към 1140 г.[18]

Ренесансът на античните градове не се ограничава с черноморските полиси. Пример за градско възраждане през XI-XII в. в планинската зона на Югозападна България е Никополис ад Нестум (Гърмен). Напуснатата от векове територията на античния град отново е населена след стабилизирането на политическия климат, последвало завладяването на Българското царство. Укрепленията са поправени. Старата инфраструктура, или поне нейни елементи (уличната мрежа, напр.), обслужват новите заселници, които развиват високотехнологично и специализирано керамично производство и поддържат икономически контакти със земеделската околност по течението на р. Места и със Солун[19].

За разлика от Никопол, Сердика (София) никога не запустява, но губи градския си облик през Ранното средновековие. Известно оживление, белязано от експанзия на жилищните квартали, реставрация и строителство на сгради[20], започва през XI в., но става по-осезателно през XII в., когато градът се превръща в опорен пункт за военно-политическите действия на император Мануил I Комнин (1143-1180 г.) в Западните Балкани и етап в маршрута на кръстоносците. Идентична еволюция преживява и Велбъжд (Кюстендил), чието нарастнало значение като първостепенен религиозен център по горното течение на р. Струма се отразява и в броя на печатите на неговите епископи, намерени в района на Константинопол[21]. Материален израз на този подем са възникналите през XI-XII в. нови постройки сред ранновизантийските руини на Пауталия и обширните аристократични домени в околността, чиито собственици търсят и могат да заплатят услугите на столични строители и художници за изграждане на престижни храмове в имения им (църквата Св. Георги в Колуша)[22].

Възраждането на античните градове през XI-XII в. е още по-осезателно в Тракия. За първи път през средновековието Филипопол (Пловдив) излиза от акропола и почти достига античния си периметър. Около града се оформя обръч от неукрепени квартали[23]. Във връзка с усиленото строителство, свързано с тази демографска експанзия, заработват специализирани работилници за строителна керамика. Нарастналата нужда от парични ресурси, генерирана от непозната дотогава икономическа активност, налага отварянето на местна монетарница по времето на Алексий I[24]. Луксозни стоки (художествена керамика и бижутерия) не само се внасят от столицата Константинопол, но започват да се произвеждат и на място, което говори за постоянно търсене от един замогнал се и увеличил се местен елит[25]. Градът се превръща в привлекателно място, защото в администрацията са привлечени личности като Михаил Итал, който заема митрополитския пост около 1147 г., а по време на Третия кръстоносен поход негов управител е Никита Хониат[26]. Първият дук, номиниран около 80-те години на XI в. е близък на император Алексий I[27].

За Берое (Стара Загора) единственият период на просперитет през цялото средновековие са именно XI и XII в. Симптоматичен е фактът, че с изключение на единични примери, всички открити жилища, некрополи, църкви и други артефакти, се отнасят към този период. Още в хода на византийското завоевание през 971 г. Берое става център на стратегия. Това дава импулс за демографския му и икономически бум, който е брутално прекъснат от разрушителното нападение на кръстоносците през 1190 г.[28]

Все пак процесът на възраждане на античните и късноантичните градове не е повсеместен. Такъв значителен ранновизантийски град като Сандански не успява да възстанови урбанистичния си облик, дори според скромните стандарти на епохата[29]. Неговото централно място в регионалната селищна мрежа е заето от съседния Мелник, който по своята топография предлага много по-добри възможности за отбрана. Идентичен случай наблюдаваме и при мизийския Никополис ад Иструм (Никюп), където тънката нишка живот е окончателно прекъсната в края на X в., и както през V-VI в., функциите му са поети от по-добре защитеното Велико Търново.

Трети вариант на развитие предлага античният Диоклецианопол (Хисар), чийто градски ренесанс остава незавършен. Животът там тече бавно до края на X-началото на XI в., когато възстановеният от византийската власт мир му дава нов тласък за развитие. Населението нараства многократно и заема цялата територия на старото селище. Сред него има и

богати фамилии, ако съдим по едно монетно съкровище и частната църква с крипта. Частично се поправят крепостните стени и се строят храмове, практикуват се занаяти (стъкларска работилница), но луксозните стоки и изолирани, монетни находки са незначително количество, а селището не се превръща в административен или военнен център[30]. Макар че се оживява и придобива определени градски черти, Диоклецианопол не надхвърля стадия на голяма укрепена паланка и неговата градска трансформация не успява да се реализира докрай.

Като цяло, обаче, периодът на византийското владичество затвърждава устойчивостта на първичната градска мрежа, наследена от древността, без обаче констатираният процес да е просто продължение или възобновяване на античния урбанизъм.

3. Динамика на вторичната градска мрежа

В условията на ускорен социален растеж през XI-XII в. съществуващата мрежа се оказала недостатъчна. Демографската и икономическа експанзия диктувала създаването на нови центрове, необходими за управлението и контрола на увеличаващите се ресурси и обмен, за защитата на територията, за колонизирането на слабо населени дотогава гранични зони, за подобряването на комуникациите. В ранг на градове се издигат второстепенни ранновизантийски или старобългарски укрепени места, както и новопостроени такива, в които можело да се децентрализират част от градските функции. Именно тези градове-крепости оформят скелета на градската мрежа през следващия период на Второто българско царство.

3. 1. Противоречивата съдба на старобългарските градища и успехът на ранновизантийските укрепени неградски селища

Сред селищата в процес на градска трансформация се нареждат на първо място градищата с полуградски характер (укрепени паланки), възникнали масово в Североизточна България в хода на ускореното развитие на старобългарското общество през първата половина на X в. Такива са Цар Асен, Скала, Одърци, Окорш, Руйно, Средище, Вълнари, Войниково, Попина и др. Последната фаза от тяхното съществуване се отнася към края на X и началото на XI в. и е белязана от бурно и изпреварващо демографско и икономическо развитие. Два са факторите, които го обуславят: неспирният приток на бежанци от пострадалите многобройни неукрепени села и паланки в този регион по време на византийско-руско-българската война в последната

третина на X в., и настаняването на византийски гарнизони и администрация в някои от тях след 971 и след 1000 г.[31] Тези факти безспорно стимулират производството и обмена на блага, които достигат своя апогей в първите три десетилетия на XI в. Тогава са поправени укрепленията им, нараства броят на жилищата и се появяват нови типове такива. Под влияние на византийското занаятчийство се въвеждат по-съвършени технологии в керамичното производство. Монетната циркулация, обслужваща един разрастнал се пазар, достига своя пик[32]. Но навсякъде във вътрешността на Паристрион типологическата трансформация от укрепен център към град е драматично прекратена от печенежките удари между 30-те и 50-те години на XI в., които слагат край на блестящото развитие на тези селища.

За разлика от случаите на насилствено прекъсната урбанизация в Североизточна България, други старобългарски центрове са активно въвлечени в процеса на градския възход. Особено симптоматично, с оглед на характера на новите градски структури, е развитието на Перник. С трансфера на държавния център в югозападните области на страната в последната четвърт на X в. нараства и значението на този тип крепости. Перник е сред най-солидно укрепените постове в региона, защото устоява на две византийски атаки и накрая се предава, което спестява на крепостта разрушенията и й дава възможност да продължи своето постъпателно развитие без уловими модификации. Към третата четвърт на XI в. растежът й достига такава стабилност, че разрушителното земетресение от 1063 г. не само, че не предизвиква никаква криза, но става повод за мащабно преустройство, отговарящо по-адекватно на развиващите се потребности и нарастнали възможности на жителите на Перник. Крепостните съоръжения са цялостно обновени. Старите полуземлянки са изместени от наземни жилища, често с по-сложни архитектурни решения (многостайни и многоетажни сгради). Разгръща се впечатляващо култово строителство: освен реконструкцията на старата църква (n° 1), е предприето изграждането на четири нови християнски храма с голямо разнообразие в плановите схеми (базилика, кръстокуполна, конхална, двуетажна църква-гробница) и употреба на по-скъпи материали (тухли) и по-модерни техники (*cloisonné*). Широката инвестиционна програма е посрещната без затруднения от местното население. Периодът 1060-1080 г. дори бележи апогея на монетния приток в Перник и интензификация на връзките с външния свят, и по-специално със столицата. Същевременно Перник се развива като най-важният занаятчийски център в района на горното течение на Струма[33].

В средното течение на реката, Мелник илюстрира същия еволюционен модел: от стратегическа крепост-убежище към момента на завоеванието в град от средна величина към края на XII в., чийто най-голям разцвет е между 1207 и 1230 г. като столица на полунезависимо деспотство. Около 1000 г. Мелник вероятно е единственото укрепено селище в околността, тъй като след разгрома на Самуиловите войски при с. Ключ през 1014 г., всички селяни търсят убежище в него[34]. Както и при Перник, Василий II не разрушава предалата се крепост. По добре познатата схема, императорът назначава управител и оставя византийски гарнизон. За техните нужди още тогава е издигнат комплекс от сгради, дворове и водохранилища на мястото, което по-късно ще се превърне в замъка на деспот Алексий Слав[35]. Съществуващата крепостна стена и новоизграденият замък за византийската администрация и военни са решаващият фактор за бързото развитие на града през следващите два века. Белег за този просперитет са появата на нови жилищни квартали вътре в цитаделата (на 50 м югоизточно от бъдещата катедрала „Св. Никола") и в подножието ѝ (съществуващият от края на IX-началото на X в. квартал „Св. Марина" става най-голямото Мелнишко подградие през XII в.). Откриването на големи занаятийски комплекси (грънчарски, металургични, стъкларски, ювелирни) на територията на нововъзникналите квартали свидетелства за социалния състав на първите заселници. Интересно е да отбележим превеса на различни сектори на металообработването и на производството на локални имитации на луксозни вносни съдове (с червена, златиста и сребриста ангоба). Очевидно става въпрос за занаятчии, привлечени от атрактивната възможност да намерят сигурен пласмент на своята продукция в средите на византийския административен и военен контингент, настанен в единственото по-значително населено място в региона. Още повече, че в радиус от 4 км няма никакви природни условия за практикуването на земеделие[36]. Така развитието на Мелник минава през типично „градските" му ипостази на административно, военно и занаятчийско средище за по-широката му околност.

Именно укрепените селища като Перник и Мелник, а също Охрид, Преспа, Цетина, Воден, Битоля, Верия, Струмица и други около 50 известни по име и вероятно още толкова неизвестни градчета и крепости, започват да играят важна роля в българския политически живот при управлението на цар Самуил (ок. 997-1014 г.) и неговите наследници. Те са най-красноречивият селищен израз на развиващия се политически партикуларизъм, чиито носители са силно свързани със своите крепости и земи[37]. Тези центрове

получават особен тласък за развитие след включването им в имперската система и поставят началото на нова градска форма, която за удобство може да бъде наречена "кастрален" град, ако заимстваме терминологията на западноевропейските медиевисти, или град-крепост ако се придържаме към речника на византинистите. Типологическата им трансформация следва най-общо следната схема: съществуващото укрепление, изградено със стратегическа цел или като убежище на стръмно и мъчнодостъпно място, поема функцията на цитадела, която може да приюти административен замък или донжон (след средата на XII в.), а около нея възникват населени ядра, които поставят началото на градските подградия. Именно тази нововъзникнала урбанистична форма се превръща в средновековния град *par excellence* и доминира решително през XIII-XIV в.

Новите административни функции, с които византийската власт натоварва тези укрепени пунктове, са главният стимул на така очертаната метаморфоза и същевременно гарантират нейния успех. В този смисъл, показателно е да се отбележи съответствието между българските крепости, включени в предприетата от Василий II обиколка през 1017-1018 г., списъка от *kastra*, очертаващи диоцеза на Охридската архиепископия в грамотите на същия император и темите, споменати в хрисвула на Алексий III от 1198 г. Очевидно е съвпадането на съществуващите в края на Самуиловото управление крепости с „малките военни теми", формирани в Западните Балкани в резултат на административните реформи през XI в. и с „малките фискални теми" от XII в., които се появяват първо именно в катепанат България още в края на XI в.[38] Така западнобългарските земи се превръщат в съществена лаборатория за административните промени, настъпили в империята през XI-XII в., и за градските форми, които те генерират. Ролята на добре укрепените градчета нараства поетапно и е във връзка с административните реформи. Още при управлението на Василий II, конституираните при завоеванията му нови административни единици не се управляват от стратези, а от дукове-катепани. Те стоят начело на *магмата*, които се дислоцират в провинциите и се нуждаят от укрепени пунктове, където да бъдат базирани, тъй като тези военни единици не се рекрутират от местни жители, както при темните войски, а са съставени от платени наемници, често чужденци[39]. Ролята на укрепените градчета нараства допълнително със започналото при управлението на Алексий I раздробяване на административните окръзи и съсредоточаване на властта в ръцете на военния управител. Добре известно е, че при Мануил I някои теми не над-

хвърлят територията на даден град и непосредствената му околност, ситуация особено разпространена в Западна Македония[40]. Така възникването на градовете-крепости отговаря на необходимостта да се изградят звена в селищната система, които да поемат новата административна структура след византийско завоевание на България, особено в отдалечените от сърцето на Първата българска държава региони, където урбанистичната мрежа е била по-неразвита. Градският облик на някои от тези кастрални образувания се утвърждава едва в следващия период, през XIII-XIV в.

Градообразуващият процес засяга редица неградски ранновизантийски укрепени селища, които през XI-XII в. за първи път в своето съществуване придобиват по-отчетливи урбанистични характеристики. Най-красноречив пример за подобна еволюция е Търново. От незначително селце, заемащо малка част в по-равнинната централна и в западната зона на Царевец през Първата българска държава, в XII в. то е сред най-развитите центрове на север от Балкана и в края на същото столетие вече е мощно укрепена държавна столица[41]. Новите му военно-административни функции са в основата на последвалото икономическо и демографско развитие. Към края на XI в. е възстановена ранновизантийската крепостна стена на Царевец. Издигнати са укрепените ансамбли на манастира-патриаршия и градския замък, превърнат по-късно в царски дворец. В него са се помещавали, подобно на Мелник, византийската администрация и военният управител на крепостта. Вероятно не е бил родов замък на Асеневци, както често се приема[42]. Животът през XI-XII в. е най-активен именно в зоната на замъка, което още веднъж подчертава стимулиращата функция на византийската администрация, чиито нужди и предлаганата от нея сигурност привличат все повече население. Заселен е целият Царевец, възникват нови квартали на съседната Трапезица, в „Новия град" (дн. Асенова махала) и по склоновете на хълма Момина крепост. Увеличаването на монетния поток и количеството и разнообразието на вносните стоки (стеатити, икони от мед и слонова кост, християнски ампули солунско производство, емайли и художествена керамика) отчитат икономическия ръст и консумирането на стоки с известен лукс от обитателите на Търново през XII в.[43] Нарастналите възможности се проектират и в усиленото строителство на църкви, които доминират градския силует на Търново: осем от седемнадесетте църкви на Трапезица и шест от двадесет и трите на Царевец, както и два храма в неукрепените подгradия, са издигнати в този период.

Възстановяването на ранновизантийските укрепления и на монетното обръщение, появата на вносни битови и култови предмети, на цитадели, административни замъци, казарми, водохранилища, строежът на църкви за увеличилото се население, фиксирането на подгradия са новости, които съпътстват необратимата градска трансформация и на други планински крепости като съседната Ряхово (Горна Оряховица), Ловеч, Червен, Крън, Провадия, Кричим, Голям Извор, Малево (Хасковско) и пр. Подобно на Търново, икономическите им функции са все още слабо изразени през XI-XII в.

Византийското владичество, и по-специално втората половина на XII в., бележи кулминацията в осемвековното непрекъснато развитие на Константция (Симеоновград) в долината на Марица. За разлика от епохата на Първата българска държава, оставила ограничени следи от живот в тясна ивица покрай източната стена на ранновизантийската крепост, през XI-XII в. не само целият укрепен периметър е отново обитаван, както в Късната античност, но се формират и три неукрепени подгradия. Ако се съди по качеството и количеството на използваните от обитателите предмети, може да се предположи, че те са достигнали известно ниво на материално благополучие. Източник на богатството на част от жителите изглежда е била търговията със зърно (открити са многобройни и големи зърнохранилища)[44].

3.2. Нововъзникнали центрове

Остава един последен механизъм за насищане на градската мрежа през XI-XII в.- *ex nihilo* структурите, чиято първа поява се отнася към периода на византийското владичество, без антични или ранносредновековни предшественици. Но и техният генезис се базира на притегателната им сила като укрепени пунктове за администриране на територията и за защита на населението[45]. Контролно-наблюдателни крепости или крепости-казарми привличат обслужващо население, което при благоприятни обстоятелства се установява трайно и става основа за формирането на *suburbia* с всички произтичащи от това последици. Сравнително по-редки, това са структури от типа Мнеакос (Широко поле), Гугутка, Устра и пр.

Особено интересен е случаят на Стенимахос. Възникнал като село в края на XI в., в началото на XIII в. той се споменава в изворите вече като град. Няколко са предпоставките за тази градска еволюция. Първо, Стенимахос се развива в рамките на голямо поземлено владение, отначало

аристократично (на великия доместик на *Запада* Георги Бакуриани), а след това църковно (дарено на Бачковския манастир) и във връзка със съседната, синхронна нему крепост Петрич (Асенова крепост), която от своя страна контролира серия аграрни поселения[46]. Втората специфика на Стенимахос е, че при възникването му, в неговото землище са изградени две крепости-убежища за населението и странноприемница с трета кула-убежище. Неговият бърз възход още в края на XI в. генерира появата на сателитни селски структури, каквито са *agridion* Липица и *argos* Света Барбара. Така още със създаването си Стенимахос притежава елементи, които го отличават от множеството „обикновени" села. Използвайки наличния диспозитив, още в XII в. той добива вид на укрепено подградие (бург), когато нова крепостна стена свързва съществуващите вече две малки Бакурианови укрепления. Следвайки многократно отбелязаната вече логика, Асенова крепост се превръща в гъсто застроена градска цитадела, включваща в своя защитен периметър допълнителни укрепени ядра, каквито са градският замък и църквата „Св. Богородица Петричка". Склоновете на хълма се заемат от неукрепени квартали. В хода на тази едновековна еволюция Стенимахос естествено се слива с крепостта Петрич и принадлежащите й селца, махали и полски имоти[47]. Въпреки това, Стенимахос не е анексиран от крепостта Петрич и изворите разграничават ясно двете: „... и тогава бароните се настаниха в един много хубав град, разположен в подножието на замъка и който го държеше винаги обсаден..."[48]. Нещо повече, именно селото дава своето име на нововъзникналата агломерация. Няколкото укрепени ядра и стимулиращата близост до един от най-големите и икономически активни тогавашни византийски манастири са решаващите в случая градообразуващи фактори.

4. Контрааргументите: старите български столици Плиска и Велики Преслав

Постепенната или по-брутална деградация на монументалния облик на най-значимите старобългарски центрове Плиска и Велики Преслав са първите възможни възражения срещу направената констатация за градски подем в българските земи под византийска власт. Достатъчно е да припомним занемаряването на инфраструктурни и благоустройствени елементи като водоснабдителните трасета, канализации, бани, шадравани, „инвазията" на бедни жилища и работилници върху площади с портици и улици, „свиването" на обитаваното пространство в рамките на вътрешните градове, чиито дворцови комплекси са занемарени, постепенното „превземане" на големи централни пространства от гробища. Приемането на подобни констатации за симптоми на градски упадък означава да приемем разрухата на пространствено и символно структурирания урбанизъм с оглед нуждите на държавните столици за разруха на самата им градска същност. Подобно смесване, макар и широко разпространено, е методологически подвеждащо, тъй като би означавало да превърнем монументалната архитектура в парадигма на града[49]. В действителност, загубата на външния блясък на центровете, където някога процъфтявал дворцовият живот, само на пръв поглед е знак за техния упадък. Редица други признаци доказват градската им динамика.

Типично градският просперитет на Плиска непосредствено след византийското завоевание намира израз в усилено строителство, което на места напълно разрушава предишните археологически слоеве[50]. То е далеч от представителността на градежите от столичния период, но адекватно обслужва динамичното развитие на занаятите и търговията, които достигат непознато дотогава ниво[51]. Утвърденият характер на икономически център надживява столичните му функции и луксозна архитектура. В процеса на преразпределение на богатствата, монументалният урбанизъм е само един специфичен аспект на тази промяна.

Констатираното свиване на града най-общо до размерите на Вътрешния град е друг неубедителен аргумент за упадъка на Плиска. На първо място, само 1% от територията на Външния град е изследвана и в някои сектори (най-добре това е проучено при Голямата базилика) животът продължава и през XI в., макар и в променени форми[52]. На второ място, дори тенденцията за концентриране на населението около и вътре в укрепения Вътрешен град да е налице, тя не е непременно съпроводена с намаляване числеността на жителите, защото гъстотата на населението в Плисковския център се увеличава многократно.

Така макар и без да инвестира ресурси за поддържане на предишния престижен урбанизъм, византийската власт не спира градския растеж на Плиска. Управлението на Василий II бележи връх в монетния обмен и сфрагистичните находки[53]. Това доказва, че до първите печенежки опустошения през 30-те години на XI в., византийската власт е стабилна и осигурява благоприятен климат за градското развитие на Плиска[54]. Ситуацията се променя след 60-те години на столетието, когато секторите, в които дотогава кипи активен живот, са напуснати, опожарени или превърнати в „градове

на мъртвите"[55]. Въпреки че единични податки позволяват да се мисли, че животът не секва изведнъж, а продължава в силно редуцирана и неясна форма и в следващото столетие[56], Плиска никога вече не възстановява градския си облик, а нейната околност задълго се превръща в обиталище на новите номадски групи[57]. Но техните набези, колкото и да са опустошителни, не са единствената причина за драматичната съдба на престолния град, тъй като други селища, дори с по-малък потенциал от този на Плиска, преодоляват късномадските удари и имат устойчиво бъдеще (Ловеч, Калиакра, Силистра, Ветрен на Дунав и пр.). Обяснението трябва да се търси в коренно променената култура на обитаване и търсенето на добре защитени от природата места, чиято отбрана може да се поддържа лесно с ограничените средства на една все по-отслабваща централна власт през следващите столетия – условие, на което Плиска не отговаря.

Подобно на Плиска, трансформациите, които преживява Велики Преслав под византийска власт, водят до загуба, макар и по-ограничена, на монументално величие. Но за разлика от първата столица, в края на периода Преслав е значим, добре укрепен град[58]. Отново за разлика от Плиска, до средата на XI в. разрушенията са частични и са последвани от реконструкции. Преславският център запазва затворената си структура с ограничен достъп за представителите на византийската администрация[59]. Различната съдба на бившите столици се обяснява отчасти с факта, че византийците запазват ролята на Преслав като първостепенно административно звено съобразно новите обстоятелства: той става център на стратегия и митрополия[60]. Едва след прекратяване на дейността на стратегията в последното десетилетие на XI в. и в резултат на нестабилната политическа ситуация в региона, сред изоставените дворцови сгради, площади и улици се появяват невзрачни жилища и работилници на обедняло население, прииждащо от околността, а значителни площи в следващото столетие са превърнати в некрополи[61].

Но и в двата случая сме свидетели не толкова на целенасочена деструктивна политика спрямо градовете-символи на независимата българската държавност, а на прагматичните действия на византийската власт, които са съобразени с промяната в статута на селищата: от столици на самостоятелно царство те стават провинциални средища, при това в отдалечена от Константинопол гранична зона, подложена на постоянните опустошителни удари на късните номади в този период. Затрудненията, които изпитват някои центрове в региона, не са придизвикани от ендогенни за градската форма фактори, а от локалните военно-политически перипетии.

* * *

В заключение, въпреки разнообразните конкретни ситуации е възможно известно групиране на урбанистичните тенденции. Така например, след забележителното ниво, достигнато през X в., Велики Преслав преминава през протяжна фаза на застой, превърнал се в упадък след средата на XI в., за да се възроди за активно градско съществуване в края на XII-началото на XIII в. Подобна схема на развитие следват и други средища в същия район като Дръстър, Тутракан, Ветрен. Трети, като Плиска, Цар Асен, Скала, Одърци или Хасково на юг, преживяват около 1000 г. кратък, но много бурен растеж, преди да изчезнат завинаги от средновековната селищна карта. Повечето наследени от античността центрове (Сердика, Бдин, Велбъжд, Филипополис, Берое, Месембрия, Варна и пр.) имат съвсем различен градски цикъл: след продължително вегетиране през Ранното средновековие, византийската реконкиста поставя началото на устойчивия им възход, който с редки изключения (Берое, Сливен, Констанция) продължава и през следващия период. Тогава започва издигането и на някои укрепени полуградски пунктове, първоначално в югозападните области на държавата във връзка с набиращия там сили партикуларизъм след 971 г. След като получават специални административни функции от новата византийска власт, те стават структурообразуващ елемент на нов тип средновековни градове с неголеми укрепени ядра, използващи максимално защитните възможности на терена. В края на разглеждания период, редица укрепени селища с подобна топография преминават за първи път в своето съществуване в градската категория (Велико Търново, Крън, Кричим, Копсис, Вишеград, Мнеакос и пр.).

Въпреки че еволюционната урбанистична крива отчита известни неизбежни смущения, отклоненията от възходящата линия са в пропорции, които не нарушават общото впечатление за разцвет на градовете през XI-XII в. Трите века самостоятелна еволюция на старобългарското общество и държава, както и стимулиращите контакти с Византия, особено след християнизацията на България в средата на IX в., подготвят почвата за него. Византийското владичество само ускорява процесите на градско възраждане, отчетливо доловими в последния век от независимото съществуване на Българската държава. В този смисъл, то не може да бъде определяно като период на упадък за градовете, а действа по-скоро като катализатор на започналия градски растеж като му придава по-широк размах в рамките на империя с непресъхваща урбанистична традиция, където точно в този период градовете процъфтяват в степен, непозната след края на античността.

La ville en Bulgarie Byzantine (XIe-XIIe siècle) : persistances et changements

(Resumé)

Albena Milanova

Le présent texte se propose d'analyser comment l'acte politique de l'insertion de la Bulgarie dans l'Empire, joua sur l'évolution de la ville et quel fut le devenir des modifications apportées. L'expression la plus évidente de la prospérité urbaine aux XIe-XIIe s. étant la croissance économique et démographique, c'est par le biais de ces mêmes aspects fortement amalgamés, qu'est défini le niveau de l'urbanisation en Bulgarie byzantine. Il ne s'agit pas de se livrer à des estimations chiffrées, tâche d'ailleurs impossible, mais de mettre dans l'optique démographique et économique les signes indirects de croissance ou décadence. Tels sont l'extension ou la réduction du territoire, l'activité constructrice, et en premier lieu celle portant sur les enceintes urbaines et les édifices cultuels, l'intensité de la production, la distribution des trouvailles monétaires et sigillographiques, les changements de la hiérarchie épiscopale ou laïque. Les tendances traduisant l'essor urbain en Bulgarie se décèlent dans le renouveau des cités antiques et des centres paléobyzantins d'importance variée, dans l'accentuation des caractéristiques urbaines des bourgades fortifiées créées sous le Premier Royaume bulgare et dans l'émergence de nouvelles villes-forteresses. Ces processus suivirent un rythme différent selon les régions et les moments, ce qui détermine les particularités urbaines micro-régionales.

Le début de la domination byzantine correspondait à une renaissance du réseau antique qui transparaît soit dans la reprise de la vie dans des cités abandonnées durant le haut Moyen Âge, soit dans son intensification dans d'autres, éphémères villes jusqu'alors, ayant essentiellement le rôle de têtes de pont dans les guerres byzantino-bulgares. Le processus toucha plus particulièrement les villes antiques sur le littoral pontique, devenues primordiales pour les communications avec la capitale (Varna, Dionysopolis, Messembria, Anchialos, Aganthopolis, Sozopolis) et celles situées au sud de la Stara Planina (Philippoupolis, Berroé, Perperikon, Nikopolis ad Nestum, Serdica, Velebousdion). La place de certaines cités dans le réseau régional fut reprise par des sites voisins qui présentaient des avantages naturels pour la défense devenus prioritaires (Sandanski-Melnik ou Nicopolis ad Istrum-Tărnovo). Enfin,

la cité antique de Dioclétienoupolis illustre les cas de renaissance avortée. Néanmoins, dans l'ensemble, la période de la domination byzantine renforça la persistance d'un réseau urbain majeur légué par l'Antiquité sans que ce soit la simple continuité ou la résurgence de l'urbanisme antique.

Les insuffisances de ce premier réseau se firent vite ressentir par une société et une économie en expansion aux XIe-XIIe s. Elles suscitèrent la mise en place de nouveaux centres de peuplement nécessaires à la défense du territoire, aux communications, à l'implantation des nouvelles structures administratives, à la colonisation des zones jusque là frontalières, à la protection d'une production croissante et des échanges. Parmi ces villes d'accession il faut citer en premier les bourgades fortifiées, situées essentiellement dans le Nord-est du pays. La dernière phase de leur développement avant les invasions petchénègues des années 1030-1050, qui mirent fin à leur existence, était marquée par une croissance précoce et rapide qui leur attribua un aspect urbain (Car Asen, Skala, Odărci, Okorš, Rjuno, Središte, Vălnari, Vojnikovo, Popina).

À la différence de ces cas d'urbanisation interrompue, d'autres places fortes de l'époque bulgare furent entraînés dans le mouvement de la croissance urbaine. Elles étaient situées essentiellement dans la partie occidentale du pays et prirent de l'importance avec le particularisme politique grandissant après 971 (ex. Pernik, Melnik). Les nouvelles fonctions administratives qui leur furent données suite aux réformes administratives étaient le principal moteur et la garantie de leur métamorphose. Avec la « fragmentation » des thèmes et l'affirmation définitive du *kastron* comme centre défensif, administratif et politique, ces créations castrales devinrent la ville médiévale « par excellence ».

Un nombre élevé de mutations vers la forme urbaine concerne les sites fortifiés paléobyzantins, qui, aux XIe-XIIe s., furent de nouveau appelés à jouer un rôle dans la transformation du réseau et reçurent pour la première fois de leur existence des caractéristiques urbaines et qui ne s'affirmèrent que dans la période postérieure (Tarnovo, Červen, Loveč, Rjahovo, Kran).

Il reste enfin une dernière voie de l'intensification du réseau urbain : celle des nouvelles créations, dont la genèse est également basée sur le rôle important qu'ils commencèrent à jouer comme structures fortifiées pour l'administration du territoire et le regroupement des populations (Petrič-Sténimachos).

Ne sont pas passées sous le silence les objections qui peuvent être faites sur la base de la dégradation de l'aspect monumental des deux ex-capitales, Pliska et Veliki Preslav. L'analyse montre que la décadence architecturale de la zone où florissait naguère la vie de la cour n'est le signe du déclin qu'à première

vue. Bien d'autres indices prouvent le dynamisme urbain de ces agglomérations. Il ne s'agit pas de facteurs de décadence endogène au type urbain, ni d'une ardeur destructrice de la part du pouvoir byzantin. C'est une attitude byzantine pragmatique et conforme aux changements de statut de ces centres. Leur évolution était également tributaire à un climat régional spécifique à la frontière menacée.

La conquête byzantine ne ralentit donc pas le développement des villes, mais accéléra leur « résurrection ». Ce processus déjà amorcé dans le dernier siècle de l'existence de l'État bulgare a reçu une ampleur extraordinaire dans le cadre d'un Empire, où la forme de vie urbaine s'épanouissait à un degré inconnu depuis la fin de l'Antiquité.

Бележки

[1] За конкретно приложение на тази методология по отношение на византийския град, виж критиките на обясненията на градския упадък през „Тъмните векове" със славянските нашествия на Балканите и арабските – в Мала Азия. За Мала Азия, срв. напр. *Foss, C.* History and Archaeology of Byzantine Asia Minor. Aldershot Hampshire, 1990 и *Dauphin, C.* La Palestine byzantine. Peuplement et Populations. Oxford (BAR International Series 726), 1998, 3 vols. За Балканите вж. *Spieser, J.-M.* L'évolution de la ville byzantine de l'époque paléochrétienne à l'iconoclasme. – In: Hommes et richesses dans l'Empire byzantin. T. I (IV^{e}-VII^{e} siècle). Paris, 1989, 97-106; *Dunn, A.* The transition from *polis* to *kastron* in the Balkans (III-VII sc.): general and regional perspectives. – Byzantine and Modern Greek Studies, 18, 1994, 60-80; *Avraméa, A.* Le Péloponnèse du IV^{e} au VIII^{e} siècle. Changements et persistances. Paris, 1997.

[2] Единственото изследване, специално посветено на този проблем е статията на *Цанкова-Петкова, Г.* Съдбата на българския град под византийско владичество. - В: Средновековният български град. С., 1980, 57-66. Стоково-паричните отношения в града от този период заемат важно място и в монографията на *Лишев, С.* Българският средновековен град. Обществено-икономически облик. С., 1970, 36-66.

[3] Византийската власт е определяна като причина за „временното прекъсване или поне забавяне на тяхното (на градовете – б.а.) икономическо и културно развитие", а „политиката на експлоатация на чуждата власт предизвиква влошаване на живота в града и способства за неговата аграризация", вж. *Цанкова-Петкова, Г.* Цит. съч., 57, 63. Според С. Лишев, градското стопанство в България през XI-XII в. е задържано за дълго – *Лишев, С.* За стоковото производство във феодална България. С., 1957, 80. Противоположни възгледи защитава *Ангелов, Д.* По въпроса за стопанския облик на българските земи през XI-XIV в. – ИПр, 1951, 4-5, 434. Систематизирани аргументи на двете гледни точки вж в: *Litavrin, G.* Bulgarian Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries: Conditions of Development. - In: To ellikon. Studies in Honor of Speros Vryonis. Vol. II. Byzantinoslavica, Armeniaca, Islamica, the Balkans and Modern Greece. New Rochelle-New York, 1993, 65-76.

[4] Сред изобилната литература, вж. индикативно: *Каждан, А., А. Епстейн.* Византийската култура XI-XII век. Промени и тенденции. В. Търново, 2001; *Hendy, M.* Byzantium, 1081-1204: An Economic Reappraisal. - In: The Transactions of the Royal Historical Society. 5th Series, 20, 1970, 31-52; *Morrisson, C.* La dévaluation de la monnaie byzantine au XI^{e} siècle : essai d'interprétation. - Travaux et Mémoires, 6, 1976, 3-48; *Lefort, J.* Population et peuplement en Macédoine orientale, IX^{e}-XV^{e} siècle. - In: Hommes et richesses dans l'Empire byzantin. T.2, VIII^{e}-XV^{e} siècle. Paris, 1991, 63-82; *Harvey, M.* Economic expansion in the Byzantine Empire, 900-1200. Cambridge, 1989; The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century. Vol. I. Washington, 2002.

[5] През XI в. най-просперяващите градски центрове във Византия се намират в граничните райони (Италия, Долни Дунав, Армения, Крим), а през XII в. - в континентална Гърция: *Mango, C.* The Oxford History of Byzantium. Oxford, 2002, 198; *Harvey, A.* The Middle Byzantine Economy: Growth or Stagnation ? - Byzantine and Modern Greek Studies, 19, 1995, 252-253, 257 sq.; *Dunn, A.* Historical and Archaeological Indicators of Economic change in Middle Byzantine Beotia and Their Problems. - In: Επετηρις της Εταιρειας Βοιωτικων μελετων (Λιβαδειά, 1992). Τ. Β'. Атина, 1995, 768*; Barnea, I.* Dinogetia et Noviodunum, deux villes byzantines du Bas-Danube. - Revue des Etudes Sud-Est Européennes, 1971, 3, 343-362; *Bošković, D.* Réflexions sur la réurbanisation médiévale du territoire central des Balkans. - In: Rapports du III^{e} Congrès International d'Archéologie Slave, Brastislava 7-14 septembre 1975. T. 1. Bratislava, 1979, 109-115, по-спец. 109-110; *Milošević, G.* Stanovan'e u sredn'ovekovnoj Srniji. Beograd, 1997, 113, 122-125; *Stephenson, P.* Byzantium's Balkan Frontier. A Political Study of the Northern Balkans, 900-1204. Cambridge, 2000, 84-89.

[6] Повече подробности за тези процеси в: *Milanova, A.* Le renouveau urbain en Bulgarie sous la domination byzantine (fin du X^{e}-fin du XII^{e} siècle) : le cas des villes antiques. - В: Образ и слово. Юбилеен сборник по случай 60-годишнината на проф. Аксиния Джурова. С., 2004, 189-213.

[7] *Кузев, Ал., В. Гюзелев.* Български средноовековни градове и крепости. Т. 1. Варна, 1981, 295-297; *Кузев, Ал.* Още веднъж за Варненската средновековна крепост. - Известия на Народния музей-гр.Варна, 8 (23), 1972, 67-79; *Същ.* Сграфито керамиката във Варненския музей. - МПК, 1980, 2, 19-24; Плетньов, В. Основаването на Варна според писмените извори от VII до XI в. - Трудове на катедрите по история и богословие, Шуменски университет „Епископ Константин Преславски". 5, 2003, 192-193. В поемата на Теодор Продром „Сатира срещу игумена", един монах се оплаква, че на него му дават разредено с вода вино от Варна, а игуменът пие хубаво хиоско вино: *Jeanselme, E., L. Oeconomos.* La Satire contre les Higoumènes. - Byzantion, I, 1924, 334.

[8] Според един агиографски текст, Св. Филеот помага на арменец да се качи на кораб, за да стигне до Варна, избягвайки опасностите на пътя: La vie de Saint Cyrille le Philéote, moine byzantin (†1110). Ed. et trad. E. Sargologos. Bruxelles, 1964 (Subsidia hagiographica. 39), 350-353; *Гюзелев, В.* Сведения за историята на Варна и Анхиало (Поморие) през XI в. в житието на Кирил Филеот. - ИБИД, XXVIII, 1972, 318-319.

[9] *Димитров, М.* Дионисополис. Варна, 2001, 92-119; *Йорданов, И.* Нумизматичната колекция на археологическия музей Балчик – исторически извор за историята на града и околностите му. – В: Балчик – древност и съвремие. Балчик, 1990, 55.

[10] След почти едновековно прекъсване, през XI в. отново се появяват печати на комеркиарии на Девелт: *Jordanov, I.* Corpus of the Byzantine Seals from Bulgaria. Vol. 1. Sofia, 2003, 58-62, n°s 22.6-22.8.

[11] *Magdalino, P.* The grain supply of Constantinople, ninth-twelfth centuries. - In: Constantinople and its Hinterland. Aldershot, 1993, 44. Варна започва да играе такава роля едва след XII в.: *Hendy, M.* Studies in the Byzantine Monetary Economy c. 300-1450. Cambridge, 1985, 47.

[12] Монахът идва в Поморие да размени продуктите на своя ръчен труд за жито: La vie de Saint Cyrille le Philéote..., 343-345.

[13] *Кузев, А., В. Гюзелев*. Цит.съч., 335.

[14] *Čambuleva, J.* Vases à glaçure en argile blanche de Nessèbre (IX[e]-XII[e] s.). - In: Nessèbre. T. 2. Sofia, 1980, 202-253; *Литаврин, Г*. България-Византия (XI-XII век). С., 1987, 7, 21, 74-75.

[15] Поправката на укрепителната система е засвидетелствана от надпис и тя е предприета или в следствие на земетресението от 1063 г. (*Velkov, V.* Zur Geschichte Mesembrias im 11. Jahrhundert. – ByzBg, II, 1966, 267-273) или при нашествието на узите през 1064 г. (*Asdracha, C.* Inscriptions byzantines de la Thrace orientale (VIII[e]-XI[e] siècle). Présentation et commentaire historique. - Arheologikon deltion, 44-46, 1989-1991, 1, Атина, 1996, 310-311. В периода на византийското владичество са построени църквите „Св. Йоан Богослов", Новата митрополия „Св. Стефан", църквата в сегашното гробище на града и кръстокуполната църква до Старата митрополия, а ранновизантийската базилика „Богородица Елеуса" е превърната в католикон на манастир: *Тотешев, А*. Манастирите на Несебър (предварително съобщение). – ИНИМ, 9, 1992, 79-81; *Ognenova, L*. La datation des édifices médiévaux à Nessèbre d'après les données des fouilles. - In: Bulgaria Pontica Medii Aevi (Nesebăr, 1982). Sofia, 1988, 570-576; *Теоклиева-Стойчева, Е., Д. Съселов*. Атриумът на базиликата Елеуса. – В: Археологически открития и разкопки за 1990 година. Ловеч, 1991, 151.

[16] *Asdracha, C.* La Thrace orientale et la mer Noire : géographie ecclésiastique et prosopographie (VIII[e]-XII[e] siècles). - In: Géographie historique du monde méditerranéen. Paris, 1988, 244-246. За възможно отнасяне на създаването на темата още при Василий II, вж. предложеното разчитане на печат на Анастас, императорски протоспатарий и стратег на Анхиало: *Nesbitt, J., N. Oikonomidès*. Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art. Vol. 1. Washington, 1991, 168-169, n° 73. 1.

[17] *Asdracha, C.* Op.cit., 223.

[18] *Idem*, 243-246; *Darrouzès, J.* Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. Paris, 1981, 125-125, 131-134, 346.

[19] *Вакпинова, М.* Средновековен керамичен център в Никопол на Места. – В: Приноси към българската археология. Т. 2. С, 1992, 180-187.

[20] Въпреки твърденията на проучвателите на средновековна София, че периодът на византийското владичество е период на упадък за града (*Цанкова-Петкова, Г.* Сердика-Средец през ранното средновековие. - В: София през вековете. Т. 1. Древност, средновековие, възраждане. С., 1989, 46; *Станчева, М.* За някои черти на градската структура на Средец. - В: Сборник в чест на акад. Димитър Ангелов. С., 1994, 193-194), фактите говорят обратното: във всички разкопани сектори със средновековни пластове са открити материали от XI-XII в., докато само шест от тях предлагат материали от Първото царство, които при това са бедни и

свързани главно с военния бит. Писмените сведения за София също зачестяват през XI-XII в. за разлика от единственото й споменаване от Теофан Изповедник за предходния период.

[21] *Йорданов, И*. Печати на епископи на Велбъжд (Кюстендил) от XI-XII в. – Известия на Исторически музей Кюстендил, 4, 1992, 219-225.

[22] *Спасов, Р*. Археологически проучвания на обект „Читалище" в Кюстендил. - Известия на Исторически музей-Кюстендил, 1, 1989, 195-234; *Мавродинова, Л*. Стенната живопис в България до края на XIVв. С., 1995, 32-33.

[23] *Морева, Р*. Някои проблеми на проучването на средновековния Пловдив. - В: 100 години Народен Археологически музей Пловдив. Пд., 1985, спец. с. 158.

[24] *Морева, Р*. Пещ за строителна керамика в Пловдив. - Известия на музеите в Южна България, XIII, 1987, 99-111; *Колев, К*. Монетите като извор за историята на Пловдив. - В: Исторически проучвания за историята на Пловдив и пловдивския край. Пд., 1966, 80.

[25] *Manolova, M.* Medieval Ceramics with a Micaceous Coating from Plovdiv (11th - 12th Century). - Archaeologia Bulgarica, 1999, 2, 77-82; *Морева-Арабова, Р*. Два златни наушника от Археологическия музей-Пловдив. - В: Приноси към българската археология. Т. 1. С., 1992, 252-257.

[26] *Browning, R.* Unpublished correspondence between Michael Italicus, archbishop of Philippopolis and Theodore Prodromos. - ByzBg, I, 1962, 279-297; *Данчева-Василева, А*. Третият кръстоносен поход в Тракия и съдбата на Пловдив през 1189-1190. - Родина, 1-2, 1997, 47-49.

[27] *Йорданов, И*. Управители на Филипопол през X-XI в. - В: 100 години Народен Археологически музей Пловдив. Т. 2. Пд., 1985, 164-171.

[28] *Янков, Д.* Стара Загора от VI до XII век. – В: Българският средновековен град. С., 1980, 331-335; *Същ*. Останки от средновековна стъкларска работилница в Стара Загора. - Известия на Музеите от Югоизточна България, VI, 1983, 43-47; *Същ*. Средновековни бронзови кръстове от Стара Загора. - Известия на Музеите от Югоизточна България, VIII, 1985, 87-94; *Същ.* Етнически и демографски промени в средновековна Стара Загора. - В: 125 години с името СтараЗагора. Ст. 3., 1996, 60-67.

[29] *Иванов, Т., Д. Серафимова, Н. Николов*. Разкопки в Сандански през 1960 г. - ИАИ, XXXI, 1969, 198-199.

[30] *Джамбов, И*. Средновековното селище над античния град при Хисар. Асеновград, 2002.

[31] *Атанасов, Г*. Нов поглед към демографските и етнокултурни проблеми в Добруджа през средновековието. - В: Сборник в чест на 70-годишнината на проф. Страшимир Димитров. С., 2001, 188-195.

[32] *Йотов, В., Г. Атанасов*, Скала. Крепост от X-XI век до с. Кладенци, Тервелско. С., 1998; *Димова, В*. Ранносредновековна крепост до с. Цар Асен, Силистренско. - Добруджа, 10,1993, 60-72; *Stephenson, P*. Op. cit, 84-89.

[33] Перник. Т. 2 и 3. С., 1983-1992; *Щерева, И*. Материална култура в областта на Горна Струма VIII-XII (Керамика, въоръжение, накити). Автореферат на дисертация. С., 1979.

[34] Georgii Cedreni-Ioannis Scylitzae Historiarum Compendium. – В: ГИБИ. Т. VI (ИБИ. Т. XI). С., 1965, 285.

[35] *Нешева, В*. Средновековният Мелник. - Векове, 4, 1981, 38-39; *Същ.* Феодалният замък и отбранителната система на Мелник през XIII-XIV в. - В: Средновековният замък в българс-

ките земи XII-XIV в. Сопот, 1987, 41-47.

[36] *Цветков, Б.* Селищната мрежа в долината на Средна Струма през Средновековието IX-XVII век (по археологически данни). С., 2002, 45-52; Мелник 1. Градът в подножието на Славова крепост. С., 1989, 9.

[37] *Николов, Г.* Централизъм и регионализъм в ранносредновековна България. С., 2005, 202-206.

[38] *Mullett, M.* Theophylact of Ochrida. Reading the Letters of a Byzantine Archbishop (=Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs. 2). Aldershot, 1997, 61-62.

[39] *Cheynet, J.-C.* Du stratège de thème au duc : chronologie de l'évolution au cours du XI[e] siècle. - Travaux et Mémoires, 9, 1985, 181-194; *Grigoriou-Ioannidou, M. Themata* et *tagmata*. Un problème de l'institution de thèmes pendant les X[e] et XI[e] siècles. - Byzantinische Forschungen, XIX, 1993, 35-41; *Haldon, J.* Military Service, Military Lands, and the Status of Soldiers: Current Problems and Interpretations. - DOP, 47, 1993, 41, 65.

[40] *Ahrweiler, H.* Byzance et la Mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VII[e]-XV[e] siècles. Paris, 1966, 199-203; *Magdalino, P.* The Empire of Manuel I Comnenos, 1143-1180. Cambridge, 1993, 233.

[41] Theodori Scutariotae Compendium Chronicum. - В: ГИБИ. Т. VIII (ИБИ. Т. XV). С., 1971, 255; *Павлов, П.* Бележки за някои събития от XII-XIII в. с оглед поречието на Янтра, крепостта Ряховец и средновековната столица Търново. - В: Сборник Ряховец. В. Търново, 1994, 148; История на Велико Търново. Т. 1. С., 1986, 59-72, бел. 43.

[42] Пак там, 72, бел. 80; *Георгиева, С., Я. Николова, Н. Ангелов*. Архитектурата на двореца.- В: Царевград-Търнов. Т.1. С., 1973, 60-66.

[43] Пак там, 76-77; *Алексиев, Й.* Предстоличният Търнов. - В: Сборник в чест на акад. Димитър Ангелов. С., 1994, 196-200; *Георгиева, С.* Керамиката от двореца на Царевец. - В: Царевград-Търнов. Т. 2. С., 1974, 7-186; *Писарев, Ат.* Оловна ампула от хълма Царевец във Велико Търново. - Археология, 1976, 1, 46-50; *Тотев, К.* Стеатитови икони от Търновград. - Годишник на музеите от Северна България, XIX, 1993, р. 93-107; *Същ.* За три византийски емайла от Търновград. - В: Приноси към българската археология. Т. 2. С., 1993, 108-113.

[44] *Гюзелев, В.* Средновековната българска крепост Констанция. - ИНИМ, III, 1981, 9-19; *Аладжов, Д.* Археологически данни за средновековния град Констанция. - В: Сборник Преслав. Т. 4. С., 1993, 287-305; *Същ.* Селища, паметници, находки от Хасковския край. Хасково, 1997, 235-240.

[45] *Asdracha, C.* La région des Rhodopes aux XIII[e] et XIV[e] siècles. Etudes de géographie historique (Texte und Forschungen. 49). Athènes, 1976, 173-175 ; *Овчаров, Т.* Българският средновековен град и феодален замък XIII-XIV в.. - В: Средновековният замък в българските земи (XII-XIV в.). Сопот, 1987, 94-99.

[46] Типик на Бачковския манастир. - В: ГИБИ. Т. VII (ИБИ. Т. XIV). С., 1968, 42-43.

[47] *Asdracha, C.* La région des Rhodopes…, 162-166; *Морева-Арабова, Р.* Към въпроса за средновековния град Стенимахос. - Известия на музеите в Южна България, XV, 1989, 209-229; *Цончев, Д.* Строежи на Григорий Бакуриани в Асеновград и околността. - ИАИ, XXXIII, 1960, 99-110.

[48] *Geoffroy de Villehardouin.* La conquête de Constantinople. T. I-II, éd. et trad. E. Faral. Paris, 1961, 210-212.

[49] Подобни проблеми поставя и късноантичният град в сравнение със своя римски предшественик: вж. напр. *Spieser, J.-M.* Op. cit.

[50] *Плетнёва, С.* Стратиграфские исследования Плиски. - В: Плиска-Преслав. Т. 5. Шумен, 1992, 39; *Димитров, Я.* Към стратиграфията на Вътрешния град на Плиска. - Известия на Историческия музей - Шумен, VIII, 1993, 273-284, по-спец. с. 279.

[51] *Станчев, С.* Материали от дворцовия център в Плиска. - ИАИ, XXIII, 1960, 58; *Михайлова, Т.* Сфероконуси от Плиска. - Археология, 1987, 1, 15-23; *Същ.* Сгради и съоръжения на запад от Тронната палата в Плиска X-XI в. - В: Плиска-Преслав. Т. 5. Шумен, 1992, 170-184; *Балабанов, Т.* Железарска и медникарска работилница в Плиска. - МПК, 1981, 4, 35-39; *Дончева-Петкова, Л.* За металодобива и металообработването в Плиска. - Археология, 1980, 4, 27-36; *Димитров, Я.* Историческа топография на Плиска. Автореферат на дисертация. С., 1999.

[52] *Георгиев, П., С. Витлянов*. Архиепископията-манастир в Плиска. С., 2001.

[53] *Йорданов, И.* Монетите и печатите от Плиска (1899-1999). - В: Плиска-Преслав. Т. 8. Шумен, 2000, 135-167, по-спец. с. 137-139.

[54] *Йорданов, И.* Византийската администрация в Плиска през XI в. – В: Трудове на катедрите по история и богословие, Шуменски университет „Епископ Константин Преславски". 5, 2003, 194-201.

[55] *Димитров Я.* Два некропола във Външния град на Плиска. - В Трудове на катедрите по история и богословие, 2, 1998, 69-80; *Дончева-Петкова, Л.* Нови проучвания край западната крепостна стена на Плиска. - В: Плиска-Преслав. Т. 6. Шумен, 1993, 79-84; *Същ.* Плиска и печенезите. - В: Плиска-Преслав. Т. 9. Шумен, 2003, 244-257.

[56] Малко керамични фрагменти и загубен днес надпис: вж. Георгиев, П. За значението на надписа от 1142 г. от Плиска. – Минало, 2002, кн. 2, 14-18.

[57] *Рашев, Р.* Късни номади в Плисковското поле. - В: Сборник Преслав. Т. 3. Варна, 1983, 242-253.

[58] Nicetae Choniatae Historia. - В: ГИБИ. Т. XI (ИБИ. Т. XXV). С., 1983, 25.

[59] *Бонев, С.* Царският дворец във Велики Преслав. Площадът с фиалата (IX-XIV в.). В. Търново, 1998, 58-64, 130-131; *Михайлова, Т.* За благоустройството на района около Административната сграда. - В: Плиска-Преслав. Т. 10. Шумен, 2004, 252-253, 277 сл.; *Същ.* Следстоличен Преслав в светлината на археологическите проучвания. - В: Държавно-политически традиции по българските земи. Сборник с материали от Втората национална конференция на младите историци (14-16 ноември 1979 г., Велико Търново). В. Търново, 1980, 135-145; *Ваклинова, М., И. Щерева, С. Горянова*. Владетелската църква на Велики Преслав. - Археология, 2003, 4, 32; *Овчаров, Д., Д. Аладжов, Н. Овчаров*. Големият царски дворец във Велики Преслав. Т. 1. Преславската патриаршия през X век. С., 1991, 43-45.

[60] *Йорданов, И.* Печатите от стратегията в Преслав (971-1088). С., 1993.

[61] *Бонев, С.* Цит.съч., 131, 137 сл.; *Евтимова, Е.* Некрополи южно от дворцовите сгради в Преслав. - В: Плиска-Преслав. Т. 6. С., 1993, 180-201; *Овчаров, Д., Д. Аладжов, Н. Овчаров*. Цит. съч., 72 сл.

“Гостите” на Средновековна Унгария: немската и куманската колонизация и полюсите на средновековната интеграция (XI-XV в.)

Александър Николов

Унгарската монархия на Арпадите, която според традиционно приетата дата се появява в Панония около 1000 г., близо век след прословутия honfoglalás или “Намирането на родина” от страна на маджарската племенна общност, се оформя като типично гранично общество между латинския Запад, славяно-византийския Изток и степния свят на Западна Евразия, като постепенно изгражда облика на propugnaculum fidei catholicae срещу общностите на “схизматиците” и “езичниците”.[1] На този пропаганден образ, създаден през XIII в. не на последно място и във връзка с монголското нашествие в Източна Европа, което засяга тежко кралството на Арпадите, контрастира обаче образът на Унгария като притегателен център на разнообразна имиграция на различни етнически и конфесионални групи.[2] Те са привличани напълно съзнателно от унгарските крале, които целят да увеличат демографския потенциал на страната и да си набавят групи, които притежават специфични военни или стопански умения. Кръстопътното положение на Унгарското кралство, неговата принадлежност към латинския Запад, от една страна, и тесните политически, икономически и културни контакти със славяновизантийския Изток и степния ареал на Източна Европа, от друга, позволяват на Арпадите да организират мащабна колонизационна политика в пределите на своята държава.[3] Самото конструиране на територията на Унгарското кралство показва значителна етническа пъстрота в неговите предели. Така например самата маджарска общност е доста хетерогенна и паралелно с фино-угорските племена на самите маджари или унгарци, които са абсорбирали и значителни тюркоезични групи в пределите на Хазарския хаганат, в Панония се заселват и тюркоезичните кабари, а в Трансилвания се установяват също така първоначално тюркоезичните секеи (една от теориите за техния произход ги определя като родственици на волжкобългарското племе есегел), които постепенно се унгаризират. В Панония и Трансилвания маджарите заварват старо славянско население, а също така и романоезични групи (последното е предмет на остри спорове между съвременната румънска и унгарска

историография, особено относно Трансилвания).[4] Славянското население, което е тясно свързано с традициите на Великоморавия (въпреки тезите на Имре Боба, че Великоморавия всъщност се е намирала на територията на Балканите, които обаче не са широкоприети), запазва своята етническа обособеност в планинските области на т.нар. “Фелвидек” или Горна Унгария, на територията на днешна Словакия, докато вероятно останалата част бива постепенно унгаризирана, заемайки по-нисшия социален сегмент в унгарската общност. Към монархията на Арпадите е инкорпорирано и Хърватското кралство, което запазва своята вътрешна автономия и остава компактно заселено със славяноезичните хървати.[5]

Хетерогенният характер на монархията на Арпадите обаче се задълбочава във връзка със специфичната политика на унгарските крале да привличат т.нар. hospites на територията на страната. В тази посока са показателни думи, приписвани на основателя на кралството – Свети Стефан (Ищван) I, който в съчинение, познато като Admonitiones или Libellus de institutione morum и написано вероятно от някой венециански или баварски клирик, приближен на унгарския двор, (интерпретира го обаче само за клирици и благородници, а не за всички имигранти[6]) казва следното:

“*Тъй като “гостите” пристигат от различни области и провинции, те носят със себе си разнообразни езици и обичаи, различни примери и форми на въоръжение, които украсяват и прославят кралския двор и смиряват горделивостта на чужденците. Защото кралство, в което има само един език и обичай, е слабо и крехко. Затова, сине мой, ти нареждам, да ги изхранваш с добра воля и да се отнасяш към тях с почит, така че те да предпочетат да останат да живеят при теб, а не на някое друго място*.”[7]

Така през XIII в. Унгарското кралство включва не само коренното вече унгарско и славянско население, но и евреи, мюсюлмани с разнообразен произход, кумани, печенеги и други тюркоезични групи от Евразия, арменци, православни “гърци”, италианци, валони, французи и испанци (наричани “латини”), разнообразни германоезични групи, наричани предимно “тевтонци” и пр.[8] Към този момент дори унгарската историография отнася наличието на влашко население в Трансилвания, а вероятно става дума и за един по-широк ареал на разпространение на източнороманските пасторалистки влашки групи, на север дори до Словакия и Моравия. Топонимията показва ясно и наличието на групи с български етноним, които имат произход както от Волжка България, така и от балканските славянобългари.[9]

Нашата задача тук е обаче да проследим процеса на заселване и интеграция на две основни и на пръв поглед съвършено различни групи от "гости" на унгарските крале, които носят със себе си твърде разнопосочни традиции. Едната от тях са "тевтонците", съставени от сакси, шваби, фламандци и други немскоезични групи от средновековната общност на Deutsche, от която произлизат по-късно съвременните немци, австрийци, германошвейцарци, холандци и фламандци и др. по-малки общности като коренните жители на Люксембург и Лихтенщайн, от една страна, и куманите и свързаните с тях яси, които участват в етногенезиса както на унгарците, така и на множество съвременни тюркоезични и славяноезични народи от Източна Европа, между които и българите. Заселването на тези две общности в Унгария е част от два много по-мащабни процеса. Единият е познат като Deutsche Ostkolonisation или дори като "Drang nach Osten" и е интерпретиран често като агресия и експанзия, но в редица случаи е имал характера на мирна колонизация, насърчавана от владетелите в Източна и Централна Европа[10], а другият пък е част от явление, което е познато като "куманско-кипчакска диаспора" и е обхванал обширни територии от Средна Азия и Южен Сибир до Централна и Югоизточна Европа от една страна и до Близкия изток - от друга.[11] На територията на Унгария се срещат два доста различни потока от мигранти- едните, идващи от основните територии на латинския Запад и носещи със себе си белезите на формиращата се западноевропейска култура и традиция, белезите на средновековния западноевропейски урбанизъм, който мнозина изследователи на политическата демокрация определят като предтеча на икономическата и политическа свобода, приписвана като основна и уникална черта на западния свят, и другите, които донасят със себе си традициите на евразийския свят, някога присъщи и на самите унгарци, които биват принудени със строги мерки да се адаптират в рамките на едно "вестернизиращо" се общество от периферията на латинска Европа.[12]

Немските преселници в Унгария са част от една по-обща миграция на западноевропейски елементи в новохристиянизираните територии на латинския Запад, населени предимно със славяни и унгарци в Източна и Централна Европа. Тази по-обща миграция включва представители на германските и романските народи от Западна Европа, които обикновено са обединявани под названията съответно"тевтонци" и "латинци" в унгарските извори, по един чисто езиков признак. Все пак "тевтонците" по чисто географски причини надвишават броя на "латинските" преселници, а и

проникват в различни части на Унгарското кралство като "хоспити", рудари, воини и клирици.[13]

Първите "тевтонци" пристигат в Унгария малко след нейното приемане на християнството в неговата западна форма от Рим (около 1000-та година), в свитата на кралица Гизела Баварска (ок. 985 — 1033 или 1065), съпруга на свети Ищван I (ок. 973-1038), основателят на Унгарското кралство и кръстител на унгарския народ. Едва след Втория кръстоносен поход (1145-1149) обаче започва по-масово заселване на немци, в случая това са предците на седмоградските и ципските сакси.[14]

Новите заселници дават сериозен икономически тласък, култивират територии, създават нови селища в една по принцип рядко населена страна. Според изследванията на Дьорд Дьорфи в началото на XI в. в Унгария живеят около един милион души и едва ли до средата на XII в. е налице голямо нарастване на този брой, тъй като се предполага, че естественият прираст на година тогава не надхвърля 4 процента. Всъщност това е една рядконаселена обширна страна, по време, когато в Западна Европа е налице демографски бум и възможност за "износ" на "излишното" население в посока към Източна Централна Европа или под формата на преселници в латинските владения в Източното Средиземноморие. Данните от историята на поселищното развитие в Унгария свидетелстват, че основната част от населението е струпана в Трансданубия и части от Алфьолд, а също така и по долините на големите реки. Съществуват обширни незаселени пространства, гъсти лесове и почти необитаеми планински райони на север и на изток (в Горна Унгария и Трансилвания).[15] Ото Фрайзингски от друга страна подчертава плодородието на Унгария, като отбелязва следното:

"*Тази страна... се радва на такава естествена прелест на гледките и е позната с това, че е изобилна с плодородни поля, че изглежда бляскава като Божия рай или пък като Египет... по-скоро така трябва да се учудваме на Божието търпение, че е предоставило такава прекрасна земя на, нека не ги наричам хора, а по-скоро на чудовища в човешки облик*.[16]

Очевидно е, че кръстоносците от първите кръстоносни походи, които преминават през Унгарското кралство, разнасят и вестите за наличието на обширното католическо кралство, разположено на изток, където има плодородни, незаселени земи, които очакват своите обитатели. Ерик Фюгеди обаче отбелязва изрично, че слабата населеност на страната постепенно се превръща в проблем за унгарските крале. Той изтъква като една от основните причини нуждата от формиране на тежка рицарска конница в края

на XI в., защото старата унгарска лека кавалерия, характерна за "номадския" период от развитието на унгарската история, вече е изчерпала своите възможности, а усядащото унгарско население не притежава нужните бойни умения за да я подържа и да се противопостави успешно на опасните източни съседи в лицето на печенегите и куманите от понтийските степи. При това притокът на население, особено в директните кралски имения, трябва да увеличи и постъпленията в кралската хазна. Не на последно място появата на католическо население от Запад ще увеличи броя на привържениците на официалната църква, където в ранния период има все още значителни групи население от византийски обряд, упорити езичници и мюсюлманско военно население, поканено от първите Арпади от далечния Хорезм, което запазва своята обособеност и не проявява никакво желание да се християнизира.[17]

Появата на манастири на бенедиктинците в Унгария е свързана с преселването на групи монаси от чешки и немски произход, макар че има и французи. Сред първите цистерцианци преобладават отново немци и французи, но вече първите премонстрати са предимно французи.[18] Що се отнася до мендикантските ордени и техните поселения, то доминиканците отначало са предимно италианци, доведени все пак от местния жител Павел Унгареца, който е един от първите последователи на свети Доминик, но пък францисканците наистина са тясно свързани с германските провинции на ордена си и унгарските конвенти са придадени първоначално към тях, въпреки че най-ранните францискански мисии са съставени от "латини", а не от "тевтонци".[19] Унгария става притегателен център и за част от йоанитите-хоспиталиери, а в началото на XIII в. тук се заселва, макар и за кратко и Тевтонският орден. Тевтонците са поканени от крал Андрей II през 1211 г. и се разполагат в областта Бърса (Burtzenland, terra Borza, Barcaság) в Южните Карпати, на границата с "Кумания". Те първоначално представляват надеждна и страховита преграда пред съседните кумани и вероятно повлияват за покръстването на граничните кумани, осъществено от доминикански мисионери, които основават и Куманската епископия в Милков, в дн. Западна Молдова. Орденът постепенно влиза в конфликт с краля и въпреки застъпничеството на Папството, след 1225 г.е принуден да търси покровителството на полските крале от династията Пясти, които му отстъпват територии по брега на Балтийско море. Тевтонските рицари оттук-насетне ще бъдат заплаха не само за езическите пруси и литовци, но след обединението си с по-малобройния Орден на меченосците ще се пре-

върнат в заплаха за цяла Прибалтика, съседните руски княжества и дори за самата католическа Полша.[20]

Далеч по-важни са многолюдните поселения на рударите-сакси, които се появяват на територията на Унгария през XII в. и оттук проникват далеч на юг в България, Сърбия и Византия, под името "саси". В Унгарското кралство те се разселват като компактни групи в Трансилвания, която получава и немското име Siebenbürgen (оттам и старинното българско име Седмиградско или Седмоградско за тази област) и създават редица чисто саксонски или преобладаващо саксонски градове, сред които се открояват Kronstadt (Brassó, Braşov), Hermannstadt (Nagyszeben, Sibiu), Klausenburg (Kolozsvár, Cluj-Napoca), Weissenburg (Gyulafehérvár, Alba Julia) и др., които и до днес определят облика на градската среда в Трансилвания. Появата на саксонците в Трансилвания е свързана с нуждата от заселване на тази обширна, но рядконаселена провинция, която представлява врата към централните области на Унгарското кралство.[21]

Така през XI в. оттук проникват печенежки и узки отряди, а към края на XI в. започват куманските нападения. Към това се прибавят и византийските походи срещу Унгария от 1166 г., като византийските "катафракти" внушават ужас и респект на отбраната на Трансилвания, съставена от граничарите - лекоковъоръжени конници от секеите и печенегите. Още крал Гейза II (1141-1162), предчувствайки заплахата от изток и юг, кани група обеднели рицари и селяни от областта по Рейн и Мозел и им предоставя земи по горното течение на р. Олт, които в харта от 1224 г. са наречени deserta. Всъщност кралят изселва местните секеи и колонизира тук немски рицари (и малка група валони), които се назовават gref (geréb). С тях се движат и селяни, които избират свободно своите "графове" и свещеници и получават големи данъчни и митнически привилегии. Въпросната грамота от 1224 г. споменава Flandrenses et Theutonici, т.е. именно тези две групи формират общността на по-късните трансилвански Saxones. От този първоначален ареал около Надьсебен и река Олт именно се разпространяват техните селища из други части на Трансилвания. Тук се появяват "саксонските престоли" (székek) на Себен, Уйедьхаза и Надьшинк. Така се оформя и област, позната сред унгароезичното секейско население като Сасфьолд. Но броят на германските заселници се увеличава и те се заселват между коренното население, съставено от унгароезични секеи, славяни и евентуално власи (всеизвестен е спорът за наличието на ранносредновековно влашко население в Трансилвания и многобройните аргументи "за" и "про-

тив" в унгарската и румънската историография, които не бихме искали да засягаме, тъй като заслужават отделен коментар). Ранният затворен блок от саксонски поселения обаче остава известен с името Altland, след по-късната саксонска диаспора в съседните комитати, населени с местно коренно население.

Заслужават внимание немските поселения сред неасимилирани славяни в западната част на "престола" Сердахей, където възникват славяно-германските поселища Kelling, Troschen, Dobring и особено важните Reussmarkt, Reussdörfchen, Reussen, където Любомир Милетич търси останките от седмиградските българи в края на XIX в. Що се отнася до останалите немски поселения в чужда етническа среда в Трансилвания, то това са поселения в секейска среда, в "престолите" на Надьшинк, Кьохалом и Сасварош. Една нова група саксонски преселници се появява малко преди 1241 г. в Североизточна Трансилвания, около дн. град Bistrița/Beszterce, като заварва тук неасимилирано славянско коренно население и разработва наличните сребърни рудници. Като цяло се смята, че трансилванските саксонци заселват над 200 населени пункта в тази област.[22]

Изселването на тевтонските рицари отваря нова празнина в отбраната на Трансилвания. Секеите вече са разселени в областта Харомсейк, където и до днес са най-компактните територии на етническите унгарци-секеи в Румъния. Земите между Сасварош и Барот са предадени окончателно на саксите и те са обединени в единна общност natio Saxonum, подчинени на кралския комит на Надьсебен, който отговаря и за секейските, влашките и печенежките гранични стражи. В своя Andreanum кралят определя ясно границите на Сасфьолд и Секейфьолд и е положено началото на оформянето на трите "нации" на унгарците (Hungari), секеите (Siculi, Székelyek) и саксите (Saxones). Така сравнително хетерогенните преселници от Западна Европа постепенно формират единната общност на трансилванските сакси. Тук постепенно се оформят и градските центрове Надьсебен, Сассебеш (Szászsebes, Mühlbach, Sebeş Sabesium), Сасварош (Szászváros, Orâştie, Broos, Saxopolis), Брашов (Brassó, Kronstadt, Corona, Braşov), Шегешвар (Segesvár, Sighişoara, Schässburg), Медьеш (Medgyes, Mediaş, Mediasch, Media). Те възникват вследствие на особеното развитие на Трансилвания като цяло и не са продукт на традиции, донесени от тези преселници от Западна Европа в дадения случай. Затова свидетелства наличието на длъжностни лица, наричани Hann (villicus), характерни за някогашните свободни саксонски селища, паралелно с длъжността на Richter (judex), която

има типично градски характер. Що се отнася до лидерите на саксонската общност, то това са Gräve, geréb, comes, които са професионални войници и са ясно разграничавани дори през XIV в. от останалите благородници (nobiles et alii comites).[23] Начинът им на живот обаче се доближава до този на аристокрацията (Saxones Transilvani predia tenentes et more nobelium se gerentes). На практика "графовете" или "геребите", които първоначално се отличават съвсем малко от основната маса саксонци, постепенно образуват привилегирован, заможен слой, който се доближава до унгарската аристокрация по чисто формални битови белези. Грамотата Andreanum от 1224 г. изисква от саксонците формирането на корпус от 500 бойци, които съвсем естествено се набират от "графовете". Също така саксонската общност трябва да плаща и данък terragium, който възлиза през XIII в. на 15 000 сребърни марки (една марка е равна тогава на 206,7 г.). Постепенно се оформя и система за събиране на данъците от страна на саксонски данъчни служители, която се предава директно в кралската хазна. Също така във втората половина на XIII в. се появяват и първите истински развити градове в Сасфьолд, с което тази област на практика не се различава от останалата част на Унгария.[24]

Другата общност на саксонци в кралството на Арпадите се оформя в областта Ципс (Zips, Szepes, Spiš) в Горна Унгария (Fèlvidek, дн. Словакия) приблизително по същото време, както и общността на трансилванските саксонци. Първите сакси тук се появяват по покана на унгарските крале около 1150 г. Първоначално е заселен т.нар. Oberzips, където се появяват немски колонисти от две вълни - една по-ранна от Рейнската област и Люксембург и по-късна от Силезия. Малко по-късно се появяват и миньорските поселения в т.нар. Unterzips, създадени от преселници от Бавария. Основни центрове на горноципските сакси са градовете Кезмарк (Käsmark, Késmárk, Kežmarok) и Лойчау (Leutschau, Löcse, Levoča), а Унтерципс се оформя около миньорските градове Гьолниц (Gölnitz), Шмьолниц (Schmöllnitz) и Вагендрюсел (Wagendrüssel). Други важни селища на ципските саксонци са Попрад (Deutschendorf, Poprad, Poprád) и Спишска Нова Вес (Zipser Neudorf, Spišská Nová Ves, Igló).[25] Възникват общо около 64 немски поселения в тази зона, като през XIII в. се оформя градският съюз на 24 ципски града, начело с т.нар. ципски граф. Тези 24 града и още 20 ципски селища имат собствен правен статут в рамките на т.нар. Zipser Willkür. През 1412 г. крал Жигмонд (Сигизмунд I Люксембург) продава на Полша 13 от тези ципски градове, заедно със замъка Стара Любовня (Алтлублау), макар и формално те да

остават под унгарски сюзеренитет, но икономически и финансово са задължени към полската корона. Оформят и свой отделен съюз на 13-те ципски града, а останалите под директна унгарска власт ципски градове пък се отделят в свой "съюз на 11-те ципски града". Този втори съюз обаче запада, подчинен е на т.нар. Ципсер Бург, т.е. седалището на кралския наместник и постепенно неговите членове деградират до обикновени села, в които немското население намалява драстично. Останалите под полско финансово управление градове оцеляват като градски центрове и след първата подялба на Полша от 1772 г., когато отново стават пълноправна част от Унгарското кралство, което на свой ред е част от Хабсбургската империя и формират наскоро след това Провинция на 16-те ципски града (1778 г.), чиято автономия е ликвидирана едва през 1876 г.[26]

Паралелно с тези два големи немскоезични острова в Трансилвания и Горна Унгария, в Унгарското кралство се заселват и други немскоезични общности, които никъде не образуват такива затворени анклави, но пък оказват важно влияние върху развитието на градския живот в кралството на Арпадите.

Тази вълна от заселници се появява след прословутия Tatárjárás или монголското нашествие от 1241-1242 г., което изобщо води до значителни промени в етническата и социалната структура на кралството на Арпадите. Именно във втората половина на XIII в. са привлечени вече заселници, които носят със себе си традициите на градския живот и "Магдебургското право", а населението на Унгария нараства към края на този век до два милиона души. В нововъзникналите през XIII в. обитават "латини", т.е. романоезични преселници от Запада, "тевтонци", унгарци и славяни. Селското население също има доста пъстър етнически състав, а секеите и новозаселените кумани запазват особения си военно-териториален статут и автономия. По това време се оформя още един немскоезичен анклав в графството/ишпанството Висоль, който образува десет села, подвластни на кралицата и оцелява като немски остров до края на XIV в. По-голямата част от новите немски преселници живеят в разпръснати поселения, където имат статут на hospites и имат доста по-ограничена културно-религиозна и съдебна автономия от "саксите" в Трансилвания и Ципс. Интересен е случаят с немските жители на Пеща, които се появяват в това старо селище между 1216 и 1230 г., на мястото на изселени от кралските власти сарацини, които отказват да сменят ислямската си вяра с християнството. След монголското нашествие немските жители на Пеща, снабдени с Пещенската привилегия,

са преселени на отсрещните хълмове на Буда и Обуда, познати и с немското име Ofen и полагат началото на град, който в един по-късен период ще стане основна резиденция на унгарските крале.[27]

Първата градска привилегия в Унгария е издадена за "латинците" от Сейкешфехейрвар (Alba Regalis, Székesfehérvár, Stuhlweissenburg) под името libertas civium Albensium, като в много отношения тази привилегия се покрива с изискванията на "Магдебургското право" и бива копирана и от други градски, включително и немски общности. В някои от тези градове първоначално доминира немски патрициат, но неговото господство е оспорено от унгарците. Такъв е случаят с Буда/Офен, където за да бъде назначен някой за градски съдия, той трябва да има четирима немски предци. В началото на XV в. именно тук избухва кървав бунт срещу немските граждани, оглавен от заможните унгарци, които настройват предимно унгарския плебс срещу "чужденците". След това въстание е въведен ред, по който немци и унгарци се редуват на длъжността на градски съдии. Разбира се, подобни събития, макар и не с кървава развръзка, има и в градове като Жилина (Sillein) и Сегед, където се противопоставят немци и славяни/словаци или пък унгарски "патриции" и унгарски "плебеи".[28]

Немската общност в Унгария, позната с имената Teutonici (предимно преселниците от Северна Германия, т.нар. Niederdeutsche) и Saxones (предимно преселници от Южна Германия или Oberdeutsche), се запазва най-дълго в Трансилвания и Ципс. Останалите Ungarndeutsche постепенно се асимилират сред унгарското население, но това е един протяжен процес, който продължава и след края на Средните векове. Немската колонизация в Унгария спомага за "вестернизацията" на кралството на Арпадите, засилвайки неговите връзки и прилики с германо-романския латински Запад.

На другия полюс се намира куманската общност, чиито първи представители проникват в пределите на Унгария в края на XII в. в хода на куманските нападения над Трансилвания и Унгария. Това са пленници или единични кланове, които са разселени вероятно сред по-ранните колонии от печенеги и узи, образуващи гранични стражеви поселения. Основната част от куманокипчакската общност обитава през XII в. понто-каспийските степи, но нейната диаспора е доста динамична и достига и земите на руските княжества на север и Грузинското царство и Балканите на юг.

В Унгарската хроника от XIV в. се описва буквално следното, отнасяйки първото заселване на кумани на унгарска територия към времето на крал Ищван II (1116-1131):

"А пък крал Стефан по онова време обичал куманите, повече от нужното. Техният вожд Татар, който избягал с малцина при краля от клането, организирано от императора, живеел при краля... Унгарските селяни като дочули, че кралят е на смъртен одър, избили куманите, които им отнемали имота. Но Татар, куманският вожд запитал, краля за избиването на своите. Кралят пък рекъл: "Ако оздравея, за един от вашите, които са убили, ще изтребя десет."[29]

Въпреки че в последно време това заселване се отрича от унгарската наука, все пак съществува мнението, че етнографската група на "палоците", обитаваща планините Матра, в съседство със словашко население, се отнася към такава ранна група заселници от кумански произход и дори носи славянското име "половци", с което куманите са били наричани от славянските си съседи.[30]

Унгарското кралство в началото на XIII в. влиза в по-тесни връзки с куманите, особено онези, които се разселват в равнините на Влахия и Молдова. Именно сред тях действат и унгарските доминиканци, които полагат усилия за тяхното покръстване. Още свети Доминик споменава куманите като потенциален обект на мисионерски усилия, а неговият ученик Павел Венет цитира думите на основателя на ордена: "*След като устроим и организираме нашия орден, ще идем при куманите и ще им проповядваме Христовата вяра и ще ги спечелим за Господа*."[31] Подобно е и мнението на брат Родулф от Фаенца, който разказва: "*Също казвал, че желае спасението на всички души, както на християните, така и на сарацините и особено на куманите и на останалите и беше по-голям ревнител за душите от всеки друг човек, видян някога и често казваше, че иска да иде при куманите и останалите неверни народи*."[32]

При така декларативно заявената нужда от покръстване на куманите и от от отеца-основател на Доминиканския орден не е чудно, че това е една от главните задачи на унгарските доминиканци през целия XIII в. Първоначално те действат в съседната на Трансилвания област "Кумания", която обхваща вероятно обширни части от Влахия и Молдова. Аргументите на мисионерите са подкрепени първоначално от тевтонските рицари, които между 1211 и 1225 г. заемат позиции по южните граници на Трансилвания и създават истински укрепен вал срещу съседните кумани. Самият крал Андраш (Ендре) II (1205-1235) отбелязва: "*Позволихме им да изградят дървени крепости и дървени градове за защита на кралството срещу куманите*." ("ad munimen regni contra Cumanos castra lignea et urbes ligneas

construere eos permissimus."). Но тевтонските рицари са прогонени поради опитите им да си извоюват пълна автономия от Арпадите и на преден план излизат доминиканците, които заменят меча с кръст.[33]

През 1227 г. е покръстена първата голяма група кумани, която възлиза на около 15 000 души и е водена от вожда Борч. На този масов акт присъства престолонаследникът Бела, а церемонията е извършена от апостолическия легат за "Кумания и Бродник" и архиепископ на Естергом – Роберт. През 1229 г. е основана и Куманската епископия в днешна Молдова, с център Милко/Милков, чийто пръв епископ е доминиканецът Теодорих. Тук доминиканците покръстват местните кумани и проповядват сред православното влашко население, което е твърде многобройно и влияе дори върху унгаросекейските и "тевтонските" колонисти в тези гранични земи.[34]

През 1237 г. започва голямата кампания на монголите в понто-каспийските степи и куманите понасят отново тежки поражения, след като още не са преодолели ужаса от погрома при р. Калка през 1223 г.

Един от водещите кумански ханове Котян/Кутен Сутоевич от клана Тертероба е подбуден от доминиканците да поведе многобройните си поданици към земите на Бела IV (1235-1270) и да моли унгарския крал за убежище, въпреки някогашната му вражда с Арпадите. Според италианеца Рогериус, който е свидетел на тези и последвалите ги събития, Кутен води със себе си 40 000 семейства, които крал Бела IV посреща радушно. Това за него е нов резерв както в евентуалната война с монголите, така и в борбата с все по-могъщата аристокрация. Куманите на Кутен могат да възродят и традициите на номадската лека кавалерия, почти напълно забравени в Унгария. В крайна сметка обаче Кутен е убит от опозиционно настроените унгарски аристократи, а голяма част от неговите кумани бягат на територията на съседна България и оттам се пръсват чак до Никейската империя.[35]

След монголското нашествие, което се оказва гибелно за Унгария, чиито централни райони са чувствително обезлюдени, Бела IV търси възможност да привлече куманите отново на своя страна. През 1246 г. те са отново поканени да се завърнат в Унгария, в обстановката на назряващ конфликт с Бабенбергите по западната граница и неотслабващата монголска заплаха от изток. Голяма част от Кутеновите кумани приемат поканата на унгарския крал и се заселват в два големи анклава, югозападно и южно от Буда и Пеща, познати като Велика Кумания/Надькуншаг и Мала Кумания/Кишкуншаг и до ден днешен. Съществува мнение, че с тази група кумани в Унгария се поселват и група яси, ираноезични алански племена,

които формират по-късно анклава Язигия/Ясшаг, но първоначално не са отделяни от куманите, поради очевидно еднаквия им юридически статус. Оттук насетне куманите и евентуално и ясите участват активно във военните кампании на унгарските крале в следващите няколко десетилетия и дори столетия. Това пък води до обвинения срещу Арпадите, че използват езичници в борбата срещу християнските си съседи и дори до обвинения, че те може би са се продали на монголите. [36]

Крал Бела IV е поставен под натиск да наложи на новите заселници принудително покръстване в римокатолическата вяра, а самият той в писмо до папата от 14 ноември 1254 г. се оплаква:

"*Приехме куманите в нашето кралство и уви, днес браним кралството си чрез езичници и чрез неверни поганци угнетяваме Църквата, и дори заради защитата на християнската вяра обвързахме с брачен венец с една куманка нашия първороден син...*" [37]

Всъщност това е начин да бъде оправдан един династически брак между престолонаследника Ищван (по-късно Ищван V) и една куманска принцеса, която е покръстена и получава името Елизабет/Ержебет и става кралица на Унгария впоследствие. Куманите се радват на особени юридически привилегии, образувайки особена "куманска" общност, подобна на тази на секеите и саксонците. Те притесняват своите уседнали унгарски, славянски и немски съседи, тъй като тъпчат посевите им и нахлуват със стадата си по границите на двата кумански анклава. На всичко отгоре Ищван, който става dominus Cumanorum, използва непокорните кумански воини в разгорялата се гражданска война между него и остаряващия Бела IV. Още по-сложна става ситуацията с куманите при управлението на Ласло IV Куман (1272-1290), син на Ищван V (1270-1272) и Ержебет. Той изцяло се опира на гвардия, съставена от кумани и татари и е описван от своите врагове от средите на унгарския клир като истински варварин и полуезичник. Управлението на Ласло IV все пак е и върхът, но и повратната точка в автономията на куманския елемент в Унгария. Често пъти този период се нарича период на "ориентализация" на Унгария, като опозиция на "вестернизацията", свързана с немската и изобщо западноевропейската колонизация на "хоспити" в селските райони и градовете на кралството. Образът на Унгария като католическа крепост на източните граници на латинския свят избледнява и мнозина западноевропейци започват да подозират унгарския крал в симпатии към монголите или дори към православните му съседи. В крайна сметка през 1279-1280 г. е прието т.нар. Куманско законодателство

(Articuli Cumanorum), което принуждава куманите да уседнат и да приемат католицизма без никакви условия. Разбунтуваните езичници са разбити от краля в битката при езерото Ход (1280 или 1282 г.), но неговите симпатии към тях остават. През 1285 г. Унгария е отново атакувана от татаромонголите и кипчакокуманите от Златната орда и архиепископ Лодомер, който е основният опонент на краля по "куманския проблем", го обвинява, че толерира куманите, които са потенциални шпиони за татаро-кипчакската Златна орда. През 1287 г. Ласло е дори отлъчен от Църквата и въпреки че формално се разкайва, продължава да живее сред своята гвардия от Neugarii, т.е. нукери, съставена от кумани и татари. През 1290 г. обаче именно верните му кумани убиват краля и ерата на куманската автономия отива към своя край. В следващите столетия куманите са постепенно асимилирани от унгарското общество, макар и до днес две етнографски групи на "куните" и "палоците" с основание или без особено основание претендират за директна връзка със средновековните кумански и яски заселници.[38]

В крайна сметка в Унгарското кралство се срещат два миграционни потока. От една страна това са преселниците от Западна Евразия, към които принадлежат както самите унгарци в Ранното средновековие, така и групи евразийски номади, сред които най-многобройни са куманите. От друга страна от запад прииждат заселници от латинския Запад, сред които доминират "тевтонците" и "саксонците", представители на многолюдния "немски" средновековен етнос, дал началото на няколко модерни нации. Тези разнообразни групи, към които се прибавя коренното славянско или източнороманско население, а също и по-малобройни общности на мюсюлмани или евреи, са организирани или в самостоятелни "общности", някои от които получават и статут на "нации", или пък са чисто и просто "хоспити" на Унгарската корона. Въпреки големите културни различия между различните етнически и религиозни групи, средновековна Унгария през XIII и XIV в. се развива като интегрална част от средновековна латинска Европа, създава своята градска мрежа от западен тип, своите университети, манастирска и конвентуална мрежа и запазва ролята си - според сполучливия израз на Нора Беренд - на "врата на християнството", т.е. врата на католическа Европа. Немците и куманите, които в известен смисъл представляват двата полюса на тази политика, постепенно биват асимилирани от очевидно гъвкавото и добре организирано унгарско средновековно общество, като доброволно или принудително модифицират своя начин на живот, съобразно новите социални и политически реалности в новата им родина - земите на Короната на свети Ищван.

“The “Guests” of Medieval Hungary: German and Cumanic Colonization and the Poles of the Medieval Integration (11th –15th centuries)

(Summary)

Alexander Nikolov

This paper aims at describing and comparing two patterns of colonization, which occurred on the territory of medieval Hungary. These are the German and the Cumanic colonization, both representing relatively mass settlement in vast areas of the scarcely populated Kingdom of the Arpads in East Central Europe. The Germans, including two larger subgroups “Teutonici” and “Saxones” originating from Lower and Upper Germany, settled in two waves. The earlier one, connected to mining and farming, created large enclaves in Transylvania and Upper Hungary (modern Slovakia). Those who came later, was more heterogeneous, including knights, burghers, monks and friars, or simply peasants. These settlers created dispersed settlements or urban communities, which were slowly absorbed by the Hungarian society. Thus the German settlement, as a whole, contributed for the “westernization” of the country.

The Cumans settled as a large group (probably together with the Jas people) during the first half of the 13th century. They were more or less forcibly converted to Catholicism and were pushed towards a sedentary way of life. On the other hand, they kept a lot of privileges as a military population and preserved at least part of their former identity in two larger areas, known even today as Greater and Lesser Cumania. Their settlement was regarded as a part of “orientalization” process of the Hungarian society. Medieval Hungary, however, successfully absorbed these heterogeneous groups and remained a real “Gate of Christianity”, after Nora Berend’s famous phrase - a frontier society on the crossroads between the Latin West and the Slavo-Byzantine and steppe Eurasian East.

Бележки

[1] *Berend, N.* At the Gate of Christendom. Jews, Muslims and “Pagans” in Medieval Hungary, c.1000-c.1300. Cambridge 2001, 32-35.

[2] *Fügedi, E.* Das mittelalterliche Königreich Ungarn als Gastland — Kings, Bishops, Nobles and Burghers in Medieval Hungary. London, 1986, 471-507.

[3] Пак там.

[4] *Kristó, G.* Hungarian History in the Ninth Century. Szeged, 1996, 19-30.

[5] *Boba, I.* Nomads, Northmen and Slavs. Eastern Europe in the Ninth Century. The Hague-Wiesbaden, 1967, 79-85.

[6] *Szűcz, J.* Szent István Intelmei: az első magyarországi államelméleti mű [“Наставленията” на свети Ищван-първото съчинение по теория на държавата в Унгария”]. — Szent István és kora [Свети Ищван и неговата епоха]. Budapest, 1988, 32-53, p. 42.

[7] *Sancti Stephani Regis*. Admonitiones (Libellus de institutione morum). ed. Josephus Balogh, Scriptores rerum Hungaricarum, vol. II, Budapest, 1999, 611-627.: “Sicut enim ex diversis partibus et provinciis veniunt hospites, ita diversas linguas et consuetudines, diversaque documenta et arma secum ducunt, que omnia regna [regiam] ornant et magnificant aulam et perterritant exterorum arrogantiam. Nam unius lingue uniusque moris regnum inbecille et fragile est. Propterea iubeo te fili mi, ut bona voluntate illos nutrias, et honeste teneas, ut tecum libentius degant, quam alicubi habitent.”

[8] *Berend, N.* Цит.съч., p. 40.

[9] *Makkai, L. and A. Mócsi*, (eds.). History of Transylvania, vol. I (From the Beginnings to 1606). Budapest, 1986.

[10] *Rugg, D.S.* German Migrations East. – The Role of Migration in the History of the Eurasian Steppe: Sedentary Civilization vs. “Barbarian” and Nomad, A. Bell-Fialkoff (ed.). New York, 2000, 37-59.

[11] *Spinei, V.* The Great Migrations in the East and South East of Europe from the Ninth to the Nineteenth Century. Cluj-Napoca, 2003, 211-333.

[12] *Деланти, Дж*. Изобретявайки Европа: Идея, идентичност, реалност. С.,1995.

[13] *Fügedi, E.* Цит.съч., 476-477.

[14] *Schünemann, K.* Die Deutschen in Ungarn bis zum XII. Jh. Berlin, 1923, s. 211.

[15] *Györffy, G.* Einwohnerzahl und Bevölkerungsdichte in Ungarn bis zum Anfang des XIV. Jh. Budapest, 1960, s.171.

[16] *Gesta Friderici*, I, 33: “Hec enim provincia…tam innata amenitate faciei leta quam agrorum fertilitate locuples esse cognoscitur, ut tamquam paradisus Dei vel Egyptus spectabilis esse videatur…potius divina patientia sic ammiranda, que, ne dicam hominibus, sed talibus hominum monstris tam delectabilem exposuit terram.” Fr.-J. Schmale (ed.), Ausgewählte Quellen zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 17. 1965, s. 192.

[17] *Fügedi, E.* Цит.съч., s. 477.

[18] *Györffy, G.* “Zu den Anfangen der ungarischen Kirchenorganisation auf Grund neuer quellenkritischer Ergebnisse.” – Archivum historiae pontificiae, 7 (1969), 86-101.

[19] *Pfeiffer, N.* Die ungarische Dominikanerordensprovinz von ihrer Gründung bis zur Tatarenverwüstung 1241-1242. Zürich, 1913.

[20] *Pósán*, L. “A Német Lovagrend alapitása é korai története.” [За създаването и ранната история на Тевтонския орден]. – Századok 129 (1995), 145-156.

[21] *Makkai*, L., Цит.съч., p. 421.

[22] Пак там, 422-423.

[23] Пак там, p. 427.

[24] Пак там, 428-429.

[25] *Grothe, H.* 700 Jahre deutschen Lebens in der Zips. Crimmitschau, 1927, 10-12.

[26] *Fausel. E.* Das Zipser Deutschtum. Geschichte und Geschicke einer deutscher Sprachinsel im Zeitalter des Nationalismus. Jena, 1927, 55-68.

[27] *Fügedi*, E., Цит.съч., 499-500.

[28] Пак там, 501-502.
[29] *Chronicon Pictum*: "Rex autem Stephanus diligebat Kunos tunc temporis plus quam deceret. Quorum dux nomine Tatar, qui a cede imperatoris cum paucis ad regem fugerat cum rege morabatur…Hungari vero villani cum audissent, quod rex in mortis esse articulo, interfecerunt Kunos qui eorum bona diripiebant. Tatar autem dux Kunorum conquestus est regi de nece suorum…Rex autem…dixit:"Si sanitati restitutus fuero, pro uno quoque quem ex vobis interfecerunt, decem interficiam." – Scriptores Rerum Hungaricarum (ed. I. Szentpétery), 1, p. 444.
[30] *Hunfálvy, P*. Ethnographie von Ungarn. Budapest, 1877, s. 237.
[31] *Pfeiffer, N.* Цит.съч., p. 76: "Postquam ordinaverimus et instruxerimus ordinem nostrum, ibimus ad Cumanos et predicabimus eis fidem Christi et acquiremus eos Domino."
[32] Пак там, p. 77: "Item dixit quod desiderabat salutem omnium animarum tam Christianorum quam etiam Saracenorum et specialiter Cumanorum et aliarum; et magis erat zelator animarum, quam aliquis homo, quem umquam viderat et saepe dicebat, quod desiderabat ire ad Cumanos et alias gentes infideles ".
[33] *Kristô, G.* Die Arpaden-Dynastie : Die Geschichte Ungarns von 895 bis 1301. Budapest, 1993, 176-177.
[34] *Pfeiffer, N.,* Цит.съч., s. 79.
[35] *Pálóczi-Horváth, A.* Pechenegs, Cumans, Iassians. Budapest, 1989, 47-50.
[36] Пак там, 55-60.
[37] *Fejèr, G*. (ed.). Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. Buda, 1829-1844, 3/2:223.
[38] *Pálóczi-Horváth, A.* Цит.съч., 80-85.

Речта на Евмений към Констанций I за възстановяването на школата в Августодун

Анастас Герджиков

Похвалните речи, включени в сборника Panegyrici Latini, дълго са били подценявани като извор, поради мнението, че са изпълнени с ласкателства и самоцелни реторически фигури. През последните десетилетия интересът към сборника се възражда. Очевидно въпреки ограничеността им от реторическия канон, авторите на панегирици успяват да ги организират по един сложен и творчески композиционен начин и да включат в описанието и възхвалата на делата и качествата на императора важни идеологически послания.

Моделът на похвалната реч е оформен през елинизма и се вижда най-ясно в „За епидейктичните речи" (perì ™pideiktikôn) на ретора Менандър[1]. По един педантично систематичен начин реторът излага канона, по който трябва да се изгражда композицията и да се подбира съдържанието на речта. Авторът на похвална реч трябва да разгледа между пролога и епилога следните теми: родината и народа на владетеля; рода, от който произхожда; събитията около раждането му, най-вече чудесата; физическите качества, особено външната красота; възпитанието и образованието; моралните качества; ум и любов към знанието; навици и начин на живот; дела на война и в мирно време, подредени според четирите добродетели мъжество, справедливост, умереност и мъдрост, особено filanthropía; щастливата му съдба и сравнение с предшествениците му. Посочени са топосите на дела и добродетели, които трябва да се включат. В епилога се препоръчва да се изтъкне богатството на владетеля и сигурността на държавата и да се завърши с молитва за дълго управление.

Въпреки спазването на този канон дори повърхностният преглед на дванайсетте речи в корпуса на латинските панегирици показва голямото им разнообразие. След образцовата реч на Плиний Млади за Траян следват единайсет галски панегирика, написани почти два века по-късно за около сто години. Тяхната композиция е според етапите на живота или според добродетелите на императора. Три от тях са благодарствени речи, gratiarum actiones.

Без съмнение при композицията на панегириците и при подбора на делата и свързаните с тях добродетели играят роля реторическата традиция и

препоръчаните от авторитетите схеми. Панегиристите приписват на адресата на речта всички качества, познати от канона. Те обаче са под влиянието и на една друга традиция, която не позволява на панегирика да се превърне в застинал модел, разкъсван от маниерни опити за разнообразяване. Традицията на дебата за управлението, започнал в края на републиката и преминал в една цялостна идеология в началото на принципата, влияе на тези речи повече от всеки формален канон. Централни стават именно добродетелите, определящи владетеля като справедлив ръководител на държавата, чийто просперитет го вълнува повече от задоволяването на собствените му капризи. Той се ръководи не от гняв и алчност, а от ползата за държавата и сигурността на народа. Често възхваляваните военни успехи не са нито спазване на реторически схеми, нито надделяване на външнополитически и икономически теми над моралните. Воинската доблест е още един начин да се осигури мир и сигурност, които са централни в идеологията, залегнала в панегириците на императора. Авторите успяват да свържат и най-дребното изискване на реторическия канон с тази най-важна и преобладаваща тема.

По образеца на „De clementia" на Сенека и галските панегиристи използват много примери – както положителни, така и отрицателни. Очевидно благодарение на Плиний това става отличителна черта на жанра, макар че не може да се отрече любовта към примерите и у останалите прозаици от този период, особено историци и автори на бревиарии. Тези примери са най-често от периода на републиката. Донякъде това се дължи на жанровата традиция и влиянието на „класическата" литература. Преобладаването на примери отпреди принципата е свързано обаче и с вечната претенция на императорите за възстановяване на републиката, свободата, сигурността.

Не е ясно доколко панегиристите са познавали общите образци на жанра – особено речите на Цицерон „De imperio Gn. Pompei" и „Pro Marcello", „De clementia" на Сенека и „Панегирик" на Плиний Млади. Изследователите доказват познаване на едно или повече от тези произведения от почти всички панегиристи. Дори и тези обаче, които не са ги познавали директно, са запознати с техните идеи от топосите и цялостния дух на реторическите упражнения в епидейктиката. Както жанровата схема е позната на всеки автор, независимо дали се придържа към нея педантично или я прилага творчески, така и съдържателната страна има свой канон, негласно изграден в реторическите школи въз основа на посочените произведения. Този канон включва основните идеи, възхваляваните качества, топоси и общи места, типови примери за подражание и отбягване и т. н.

Любопитен пример е речта на Евмений към Констанций Хлор за възстановяването на ораторската школа в Августодун. От времето на Август, Августодун е политически център на хедуите. Според Тацит синовете на галските аристократи изучават свободните изкуства в прочутите школи на града (scholae Maenianae) и учениците участват в едно въстание по времето на Тиберий[2]. Градът остава образователно средище и през следващите векове. През 258 г. обаче, когато Галия, Британия и Испания се отделят от Рим, Августодун остава верен на император Клавдий Готик и това става причина през 269 г. след седеммесечна обсада да бъде превзет и разрушен. През 296 г. Констанций Хлор започва мащабно възстановяване на града.

Евмений е грък по произход, но е роден в Августодун. Дядо му е известен учител по реторика, който се преселва от Атина в Рим и оттам в Августодун. Самият Евмений също се прочува като ретор и накрая е назначен за частен секретар, magister sacrae memoriae, от Констанций Хлор, когото придружава на няколко похода. В края на трети век Евмений се оттегля от обществения живот и се връща в родния си град. Императорът му позволява да запази формално поста си, но му поверява ръководството на августодунската школа и удвоява заплатата му на 600 000 сестерции годишно, което е 200 пъти повече от обичайната реторска заплата. Констанций нарежда обаче тази заплата да се изплаща от хазната на обеднелия град, което дава повод за речта на Евмений „Oratio pro instaurandis (restaurandis) scholis", произнесена през 297 или 298 г. на Августодунския форум пред управителя на провинцията. Темата й е молбата към императора да позволи заплатата на Евмений да се използва за възстановяване на ораторските школи в града.

На Евмений са приписвани и други панегирици от корпуса, понякога дори всички[3]. Сигурно обаче е единствено авторството му на панегирик V (IX), в който Евмений сам посочва името си[4] и включва някои автобиографични сведения.

Речта е благодарствена заради изброяването на заслугите на императора към града и същевременно обединява два от трите основни типа красноречие – похвалното и съвещателното. Такова обединяване се среща още у Цицерон и Плиний и е характерно и за други панегирици от корпуса, но у Евмений е най-изявено, при това в реч с благодарствен характер.

Целта на речта – да измоли позволение от императора Евмений да дари заплатата си за възстановяване на разрушените школи, се посочва

в началото след една *captatio benevolentiae* в стила на увода на първата политическа реч на Цицерон „De imperio Gn. Pompei", съдържаща притеснението на автора, който няма голям опит в такива изяви. Следва изброяване на някои от типичните за епидейктическата реч мотиви: liberalitas – щедрост, urbis restitutio – възстановяване на града, optimarum artium celebratio – разпространение на най-добрите изкуства[5]. В 3, 4 Евмений обявява композицията на речта си – тя ще обхваща две части: първо ще покаже, че възстановяването на училищата е необходимо, а във втората част – че това е възможно, без да се натовари бюджетът на общината. Първата част (4–10) възхвалява усилията на императорите за възстановяването на града, любовта им към духовните занимания и грижата за възпитанието на младежите. Изрично са подчертани краят на тази част (10, 3), както и началото на втората (11, 1), в която ще бъдат възхвалени и делата на императорите (11–18). В заключението (19–21) Евмений подема поставената в началото тема, възхвалява императора в peroratio и моли желанието му да му бъде предадено.

Макар да се оплаква от разликата между заниманията с реторическа теория и реалната практика на похвалното красноречие, Евмений владее всички топоси: далновидност[6], бащина любов[7], тежестта на управлението[8], щастието на епохата[9], virtus и felicitas на императора[10], дела във военно и мирно време[11].

Евмений използва сравненията с предишни императори[12]; със съкровищата на Мидас, Крез и Пактол[13]; със Златния век[14]; с времето на римското могъщество[15]; храмове и олтари на добродетели[16].

Особено типично е сравнението на града с тяло[17]. Подобна аналогия с тялото използва Сенека. Както тялото с всичките си части служи на душата и й се подчинява, така множеството, заобиколило една душа, се управлява от духа й[18]. Идеята идва от частите на душата и сравнението им с държавата във „Държавата" и „Закони" на Платон и „Политика" на Аристотел. Цицерон е повлиян както от Платон, така и от стоиците[19]. Образът е чест у историците Салустий[20], Ливий и Тацит[21]. Сенека го използва и другаде[22].

Подвизите[23] не се свързват с добродетелите съгласно схемата. Поради темата на речта по-сериозно внимание е отделено на щедростта и любовта към духовните занимания[24]. Предишните принцепси не са се грижели за разцвета на науките и красноречието колкото hi optimi et indulgentissimi domini generis humani[25]. Показателно е, че примерите за обществени постройки, демонстриращи и любов към изящните изкуства, започват с

храма на Misericordia в Атина и този на Virtus и Honor, който е свидетелство за animi magnitudo на римския пълководец.

По-важните добродетели са въздържаност[26], скромност[27], бдителност[28], търпение[29], щедрост[30], благосклонно внимание[31], благоволение[32], благосклонност[33], уважение към обществения интерес[34], уважение към изкуствата[35], снизходителност[36].

Като цяло речта не е насочена към възхваляване и препоръчване на типичните добродетели на принцепса. Това е обусловено от специфичната ѝ тема. Авторът обаче познава канона на възхваляваните и препоръчвани добродетели и предполага неговото познаване у слушателя. За да постигне целта си, той набляга на щедростта и отношението към красноречието и останалите изящни изкуства, но споменава и други добродетели. Още по-показателно е вписването на тези добродетели в цялостния контекст на възход и разцвет поради пиетета към обществения интерес. Щастието на епохата[37] включва възраждане на цялата империя и външна сигурност[38], но и щедро възстановяване на обществени постройки и развитие на изкуствата[39]. Няма досега принцепси, които с еднакво старание да се грижат и за военните задължения, и за украшенията на мира[40]. Ново е според оратора такова обединяване на virtus и humanitas[41]. Затова някогашната златна епоха, която е траела кратко, сега се възражда за вечни времена[42].

Die Rede des Eumenius' an Constantius I über die Wiedererrichtung der Schulen von Augustodunum

(Zusammenfassung)

Anastas Gerdjikov

Der Aufsatz ist der Rede V (IX) der *Panegyrici Latini* gewidmet, in der Eumenius sich an den Imperator Constantius Chlorus mit der Bitte wendet, ihm zu erlauben sein Gehalt für die Restaurirung der berühmten Rednerschulen Augustodunums zu schenken. Die Rede verbindet die Züge einer *gratiarum actio* mit denen der belehrenden Rede und der Panegyrik.

In der Rede werden nicht alle *virtutes* des Princeps gelobt und empfohlen. Der Redner unterstreicht seine Grosszügigkeit und seine Vorliebe zu der

Beredsamkeit und den *artes liberales*, obwohl er auch andere Eigenschaften erwähnt. Nach Eumenius ist diese Verbindung zwichen *virtus* und *humanitas* neu. Deshalb wird das goldene Zeitalter, das in der Vergangenheit kurz war, jetzt ewig dauern.

Бележки

[1] Rhet. Gr. 3, 368-377.
[2] Tac. Ann. 3, 40-46, особ. 43.
[3] Срв. O. Seeck, Eumenius, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (Pauly-Wissowa), 6.1,1907.
[4] 14, 5.
[5] 3, 2.
[6] 8, 1. Срв. Men. 376, 20.
[7] 5, 3.
[8] 5, 3. Срв. Men. 376, 17.
[9] 18, 1. Срв. Men. 377, 9.
[10] 19, 1. Срв. Men. 376, 25.
[11] 19, 2. Срв. Men. 372, 25.
[12] Духовни занимания – 5, 2; война и мир – 19, 2.
[13] 16, 1.
[14] 18, 5.
[15] 19, 4.
[16] Ara Misericordiae, templum Virtutis et Honoris, aedes Herculis et Musarum (7, 1–2).
[17] 4, 4, срв. 9. За органологичното сравнение срв. D. Peil, Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart. München, 1983, 302-412 и T. Struve, Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 16). Stuttgart, 1978, 10-43.
[18] De clem. 1, 3, 5.
[19] Pro Mur. 51; Phil. 8, 15; In Pis. 25; De fin. 3, 64; De off. 1, 85; 3, 22; De Inv. 2, 168 и особ. Pro Cluent. 146.
[20] Epist. 2, 10, 6; Cat. 1, 2; Iug. 1, 3-2, 4.
[21] Особ. Ann. 1, 12.
[22] Epist. ad Luc. 95, 52.
[23] 18.
[24] 5–7.
[25] 5, 2.
[26] Continentia – 8, 2; 12, 2.
[27] Modestia – 8, 2.
[28] Vigilantia – ibid.
[29] Patientia – ibid.
[30] Liberalitas – 9, 2; 19, 1; liberalissimi principes – 11, 2.
[31] Humanitas – 11, 3.
[32] Clementia – 14, 5.

[33] Humanitas – 15, 3, benignitas – 15, 5.
[34] Publica... in restituendo orbe pietas – 17, 5.
[35] Humanitas – 19, 4.
[36] Clementia – 21, 2.
[37] Felicitas saeculi – 18, 1.
[38] Tot urbes diu silvis obsitas atque habitatas feris instaurari moenibus, incolis frequentari… tot orientibus undique civitatibus, tot insulis ad humanos cultus quasi renascentibus – 18, 1–2; profundissimo poenarum gurgite liberata ad conspectum Romanae lucis emersit – 18, 3.
[39] Nihil est tamen hac liberalitate quam fovendis honorandisque litterarum studiis impartiunt – 19, 1.
[40] 19, 2.
[41] 19, 4.
[42] 18, 5.

За общите принципи и частните решения при създаването на „младите" християнски столици в Европа

Веселина Вачкова

Всеки опит за разглеждане на автентичното християнско отношение към града би било добре да започва с отчитане на три централни факта: 1) християнството възниква в градовете. Редица документи, например известните предупреждения към ангелите на отделните църкви в Йоановия „Апокалипсис", са в състояние дори да провокират съмнителното убеждение, че спасението не е индивидуално дело, а колективно - гражданско или национално[1]; 2) най-авторитетните християнски общини са църквите в мегаполисите - неслучайно т. нар. „пентархия" включва патриаршиите на Александрия, Антиохия, Рим, Константинопол и Йерусалим; 3) мегаполисите са мултикултурни и космополитни.

Доколкото естествената среда на раждането и култивирането на християнската община е космополитният мегаполис, който в една или друга степен се изживява като идеален център на света, историята на християнството, поне през първите десетина века от нашата ера, е история на християнизацията на големите градски центрове, т.е. на редактирането или направо на пренаписването на техните частни свещени предания. Респективно историята на християнството в Европа, където в хода на големите варварски нашествия на териториите на Римската империя се създават нови държави, е на първо място история на раждането и утвърждаването на техните християнски столици.

Впрочем радикално променения от "варварските" нашествия етнически облик на Европа не провокира, поне до X в., сериозна ревизия на нейната политическа и културна карта. От една страна, това се дължи на проявената *ревност* на старите християнски столици Рим и Константинопол не само към по-древните им източни сестри (каквито от църковна гледна точка са Йерусалим, Антиохия и Александрия), а и към по-младите им западни посестрими. От друга страна, новите християнски народи в Европа като цяло се отказват от претенцията да създават столици, можещи дори теоретично да бъдат схванати като конкуренти на двата Рима. Не е изключено последното да е било повлияно от злощастната съдба на вестготската Тулуза, чието ликвидиране определено не е само страничен ефект от Юстиниановите войни срещу готи и вандали.

Аферата „Тулуза"

Тъй като историята се пише от победителите, съдбата на просъществувалата почти сто години (416-508) столица на вестготите-ариани не се ползва с особена популярност. Всъщност и отделеното й тук внимание няма друга цел, освен да се представи *неуспешния алгоритъм* за конструиране на нова европейска християнска столица. Ето защо ще спестя всички подробности около историята на Тулуза и ще се спра само върху причините за неуспеха на нейната кариера като християнска столица. Въпросният крах е кодиран в няколко характеристики на вестготската столица: вестготите са ариани; вестготите опитват да придадат на Тулуза национален облик; Тулуза претендира да изземе функциите на Константинопол, Рим и Йерусалим в съзнанието на вестготите-ариани. С други думи, идеолозите на християнска Тулуза игнорират (фатално) два задължителни за християнската столица *инициационни елемента – ортодоксалността* (т.е. солидарност с верската норма, наложена от пентархията чрез Вселенските събори) и *предварителния стаж* (т.е. последователно преминаване от екстензия и имитация към дублиране и изземване на символите и функциите на Християнския Рим и Християнския Йерусалим от новата християнска столица). Дори самият Константинопол, чиито императори учредяват и поддържат от 325 до 843 г. институцията на Вселенските събори, е заставен както да се съобразява с общата представа за ортодоксалност, която много често не е съвпадала с верските пристрастия на константинополските владетели, така и да премине през стажа на Нов Рим и Нов Йерусалим преди да се утвърди като *Града*.

Сходно, дори в някои отношения по-сложно състезаване със собственото езическото минало и чуждите църковни предания в името на общото християнско и римско бъдеще, е характерно най-малко за първите шест столетия от историята на християнския Рим. Този агонистичен дух, онтологично присъщ в равна степен на стремежа да-се-живее-по-християнски и на идеята да се-живее-в-град, макар да има различни изяви, изисква винаги постоянно усилие, развитие, убеждаване и самоубеждаване в смисъла от продължаване на състезанието, а оттам - периодичен отказ от собствените *предишни* състояния, били те състояния на *временни* поражения или *временни* победи. Изисква, естествено, и неизменно съобразяване с

регламента на състезанието, задължителен за всички участници в него. Вестготска Тулуза, обаче, изобщо не започва състезанието.

Историческият шанс (или малшанс) вестготите да притежават ако не най-ценното, то със сигурност най-екзотичното християнско съкровище – богатствата на Соломон – с един замах издига наследниците на готския конунг Аларих на призовото място. Заграбени и отнесени в Рим през 70 г. от император Тит, на 24 август 410 г. митичните съкровища на Йерусалимския храм (естествено наричан „Соломонов", а не „Иродов") стават един вид „национално" притежание на готите. Само след девет години вестготският рекс Валиа утвърждава Тулуза за столица. Скоро в града е учредена специална стража, чието единствено задължение е да се грижи за „съкровището на Аларих". Последното се превръща в един вид „Паладиум" на Тулуза, за чието съществуване знаят всички, но чието местонахождение е достояние на малцина посветени[2]. Така изглеждат нещата не само според „Гетика"-та на Йорданес и свидетелствата на Сидоний Аполинарий, но и според напълно чуждия на готската традиция Григорий от Тур. Франкският епископ не пропуска да отбележи, че след превземането на Тулуза (508 г.) Хлодвиг отнася „всички съкровища на Аларих". Григорий, който впрочем е крайно резервиран, за да не кажем напълно нечувствителен към повечето „варварски" представи за свещеното, не пропуска да спомене и „факта", че в края на същата военна кампания франкският владетел „бил удостоен от Бога с такава благодат, та градските стени на Ангулем се срутили само като ги погледнал" (*Historia Francorum*, II, XXXVII). Това „чудодейно сриване на градските стени" би изисквало обяснение само за хора, които никога не са чували старозаветните разкази за силата на кивота и каквито със сигурност Григорий не е очаквал да има сред своите читатели.

Отгласът на тези събития във византийските извори доказва доколко обвързването на християнската и римската идентичност на Тулуза с „Алариховото съкровище" не просто е било ефимерно и ненадеждно, а направо опасно. Прокопий Кесарийски, съвременник и хроникьор на окончателното сломяване на готската и вандалската независимост при Юстиниан I (527-565), представя една много поучителна версия за „йерусалимските съкровища". Разказът се гради на злокобното предупреждение на „някакъв евреин", според което вандалът Гензерих успял да завладее Рим (през 455 г.), защото Тит бил пренесъл там реликвите от Йерусалимския храм. Самите вандали пък били победени сега от римляните (войската на Велизарий), понеже Гензерих бил донесъл навремето „йерусалимски съкровища" в царството си. Ето защо, като благоразумно се вслушва в съвета на евреина, Юстиниан не се изкушава да изпрати богатствата във Византион, а ги връща в християнските йерусалимски храмове (*De Bello Vandalico*, II, IX. 5-10).

Накратко, съдбата на Тулуза, град, който заради прекрасното си географско разположение и богата история ще бъде по-късно почти винаги нечия столица или предпочитана резиденция, в епохата на вестготските крале е предопределена от отказа градът да се съизмерва с другите големи християнски центрове и да се съобразява с техните претенции и посоки на еволюция. Фактът, че самият избор на Валиа пада върху един вече утвърден римски и християнски град, донякъде стимулира бъдещите противоречия и проблеми, но не е решаващ. Доказва го твърде различният опит на първата франкска столица Париж.

Начинанието „Париж"

Вярно е, че различната съдба на готи и франки е продиктувана от множество комплексни причини. Вярно е също, че в избора на един сравнително стар и значително благоустроен град за столица, доминират прагматичните мотиви. Последните не са били чужди и на Константин Велики. Той несъмнено е знаел за сериозните проблеми около водоснабдяването, изхранването и не на последно място - защитата на Византион, които 21 века преди да бъдат систематизирани от Сирил Менгу в уводната статия на известния том „Constantinople and its Hinterland"[3] са ясно очертани от Полибий (*Historia*, IV. II. 38. 39)[4]. В този смисъл, Константин е приел риска да превърне в своя столица едно селище на търговци, рибари и гостилничари, известно като „града на пияниците", които „не понасят звука на бойната тръба"[5], а Хлодвиг за своя - „града на Юлиян Отстъпника"[6], преценявайки доколко активите от подобен избор са си заслужавали да се понесат и пасивите му. И в двата случая водещо е било желанието бъдещата столица да е едновременно достатъчно урбанизирана, но да не е сред известните императорски резиденции а още по-малко – сред водещите религиозни центрове в областта. Освен това и Константин, и Хлодвиг изобщо не съсредоточават амбициите и строителната си активност само в столицата. Ако първият най-вероятно е възнамерявал да подели вниманието и средствата си между Рим, Йерусалим и Константинопол[7], то вторият не забравя да отдава дължимата грижа и почит на знаменитите епископски центрове, начело с Тур, града на св. Мартин. Ето защо единственото значимо религиозно начинание на първия франкски християнски рекс в столицата е издигнатата

(по Константиновия пример) в Париж базилика „Свети Апостоли", където Хлодвиг да бъде достойно погребан (Greg. Turonensis, *Historia Francorum*, II. XLIII). След смъртта на Хлодвиг съпругата му, бъдещата света Клотилда, в същия дух прекарва дните си в служене при храма на св. Мартин в Тур, като „почти не посещава Париж" (*ibid*.).

Париж, обаче, за разлика от Константинопол, не се и нуждае от форсирана християнизация. Ако византийската столица при издигането си разполага само с двама местни, не особено известни светци (Акакий и Мокий), то франкската столица още от самото начало е под покровителството не само на свети Дионисий, а и на персоналната си светица - света Женевиев, закриляла с чудеса, молитви и знамения *своя* град още приживе[8]. Скоро към плеядата от местни светци се присъединява парижкият епископ свети Германиус (Сен Жермен). Паралелно Париж се поставя под политическата егида на Константинопол (чрез изпратените на Хлодвиг от император Анастасий консулски инсигнии), и в църковна зависимост от Рим (чрез тържественото кръщение в католическата вяра и помазване на краля), като паралелно си осигурява и закрилата на „чужди" светци, каквито са наставникът на Клотилда св. Авитус от Виена и кръстникът на Хлодвиг - св. Ремигиус от Реймс. Междувременно се правят и първите деликатни заявки за ролята на Париж като бастион на Ортодоксията. Тази роля се отразява не само в представяните като антиарианси войни на меровингските крале срещу готите, а и с позицията на св. Авитус относно еретическите учения в Константинопол, изразена в нарочно писмо по молба на крал Гондебод (*Hist*. *Francorum*, II. XXXIV). Същата идея, съчетана с целенасочена имитация на Константинополския имперски модел, се отразява в свикваните от Меровингите църковни събори, един от които заседава в Париж (614 г.).

Поради характерната липса на централизация в Меровингската държава, още след смъртта на Хариберт през 567 г. Париж остава може би единственият символ на франкското единство. Въпреки че с т.нар. divisio legitima от 561 г. официално се издигат четирите столици на Хлодвиговите наследници (Орлеан - на Клодомир, Соасон - на Клотар, Реймс - на Теодорих, и Париж - на Хилдеберг), скоро Париж е обявен за общо владение и столица на Меровингите, където никой от владетелите няма право да влиза без съгласието на останалите и където се чества Пасхата, осветщаваща (по-точно – пожелаваща) братския мир между франкските крале (Greg. Turonensis, *Hist*. *Francorum*, VI, XXVII).

Така, макар да е издигнат за столица още в началото на VI в., най-малко до XIII в. Париж остава много повече идеален топос на франкската (в по-общ план – на западната) християнска власт, отколкото реален административен, религиозен, културен и военен център. Париж определено не е столица в класическия смисъл на думата. Всъщност чак до времето на Филип II Август (1180-1223) градът няма да разполага дори с прилични крепостни стени. Той обаче е едно обещаващо начинание, от което франките (по-късно – французите) никога няма да се откажат. Причината не е само във факта, че никой не може да отнеме на Париж славата, носена от св. Дьони, св. Женевиев, св. Марсел и св. Жермен, чиито абатства като непоклатими духовни стражи стоят в околностите на града. Основната сила на Париж, може би донякъде обусловена и от сравнителната му отдаленост от големите центрове на тогавашната цивилизация, се оказва тъкмо неговата *ненатрапчива непретенциозност*. Париж остава дълго време не епицентърът на политическите и църковните събития, а неутралната зона, където в кризисни моменти страстите могат да се успокоят и да се намери спасителният компромис. Неслучайно още третият представител на династията на Каролингите – Людовик Благочестиви, свиква Събора от 829 г., посветен на бъдещата реформа на Империята, не в Аахен или Реймс (където папа Стефан II го е коронясал), а точно в Париж. Едва ли е случаен и фактът, че точно дукът на Париж Хуго Капет ще се окаже по-късно (987 г.) фигурата, удовлетворителна за повечето страни в атмосферата на фактическа абдикация на централната власт при последните Каролинги. При седмия владетел от династията на Капетингите, Париж ще започне да придобива облик на реална столица.

Управлението на Филип Август, както е известно, се свързва не само и не толкова със споменатото издигане на първите градските стени на двата бряга на Сена или с първото излизане на парижки владетел на голямата религиозно-политическа сцена (Третия кръстоносен поход). През 1200 г. се създава Парижкият университет, около който ще се формира интернационален духовен елит, толкова характерен за всяка средновековна християнска столица. В хода на XII, XIII и XIV век Париж ще се сдобие с еврейска общност (и дори ще я експулсира за първи път през 1182), с прави павирани улици, с три акведукта, с Двореца на Града (централният корпус на Лувъра, издигнат от Луи Свети, който ще построи и парижката Сент Шапел, за да приюти най-ценните реликви, заграбени от кръстоносците в Константинопол – Трънения венец, голям къс от Честния кръст, острието

от копието на Лонгин)[9], с Бастилията… и с уникалното за средновековните западноевропейски стандарти гражданство от около 200 000 души.

Така за седем-осем столетия Париж успява да акумулира достатъчно енергия, за да се утвърди ако не като съперник на Рим и Константинопол, то като безспорен лидер сред останалите градове на християнския Запад. Аахен, каролингската столица, изглежда в началото се включва в *cursus honorum*-а на християнските градове с по-голям ентусиазъм, като демонстрира амбиции да бъде забелязан и отличен. Но тези амбиции и ентусиазъм сякаш с годините се изчерпват заедно с енергията на Карл Велики.

Експериментът „Аахен"

Днес е невъзможно да се каже защо Карл Велики решава да установи столицата си в китното, но съвсем неизвестно римско балнеоложко селище „Води" (Aquae). Акве (станал известен като Екс-ла-Шапел), за разлика например от прочутата също с минералните си извори Сердика, не се е намирал нито на значителен кръстопът от римската епоха, белязан от някаква по-особена римска "аура" (освен ако броим пътя между Кьолн и Маастрихт, свързан несъмнено с Аахен, за такъв), нито на изключително важно от стратегическа гледна точка място, нито пък е разполагал с удобствата на големия римски град от типа на солидни постройки, действащи терми, широки павирани улици, сигурни крепостни стени, а защо не и амфитеатър. Впрочем, с изключение на баните (по-точно – на Карловия басейн, където едновременно можели да се къпят сто човека), Аахен така и няма да бъде отличен с останалите белези на римска цивилизованост. Което не означава, че, веднъж решил да отдаде предпочитанието си на Аахен[10], Карл Велики няма да се постарае градът да *напомня* древната Urbs Aeterna. Това напомняне е умишлено и целенасочено, но в никакъв случай не е едностранно. „Римскостта" на Аахен е много прецизно дозирана. Тя започва с назоваването на Карловия дворец „Палатин", преминава през шишарковидния фонтан в стил „Ватикан", украсил атриума на „Дева Мария" и завършва с внесените за построяването на същата църква мраморни колони от Рим и Равена. При споменаването на последното, Айнхард мимоходом „подхвърля", че мраморът бил докаран от Рим и Равена, понеже „нямало откъде другаде вече да се вземе" (*Vita Caroli Magni*, 26) и нехайно „пропуска" донесената заедно с колоните мозайка от равенския дворец[11]. Очевидно и в двата случая се цели завоалиране на пряката връзка, а оттам – париране на евентуалното желание Аахен да бъде сравняван с последните две столици на римския Запад[12] или да бъде приеман като тяхно „ново издание".

Що се отнася до многонационалния културен кръг, който Карл започва да събира в Аахен от края на VIII в., той може и да прилича, например, на приятелския кръг от учени съветници и разнообразни специалисти около Клавдий, но този кръг не се нарича „императорски съвет", или „Палатинска школа", а „Академия", с което се постига едновременно дистанциране от римския модел и *напомняне* за знаменития елински град на философите Атина. Последното на свой ред изобщо не означава, че на пръв поглед „игривите" псевдоними, които използват членовете на Академията, ще съживят паметта за Критий, Сократ, Тимей и другите герои от Платоновите „Диалози". Тези псевдоними ще съберат в чудновата компания Хораций (Алкуин), Омир (Ангилберт), Пиндар (Теодулф), Овидий, Менелай... Доколко емблематично е било значението на кодовите имена в Академията, може да се съди от следното обстоятелство: Айнхард може изобщо да не е имал умения и знания на архитект, но е човекът, който преди да стане хроникьор на Карловото време, е бил основен арбитър и вдъхновител на архитектурните начинания на владетеля. Иначе казано, работата му в Аахенския двор наистина е отговаряла на прозвището „Веселеил", главният архитект на Соломоновия храм. Остава въпросът, защо Карл се е наричал „Давид", а не „Соломон"? Дали защото Карл Велики все пак е приемал изграждането на Аахен като венец на управлението си? Хипотетичната самоидентификация на Карл с "новия Давид", издигнал "новия Йерусалим", би потвърдила тезата на някои изследователи, виждащи в преместването на столицата символичен религиозен акт за сметка на твърденията на други – че ставало дума за пристрастието на Пипинидите към родната Австразия, или на трети, приемащи на доверие Айнхардовото обяснение как Карл случайно открил селището по време на лов и го харесал, понеже обичал да плува, а Aquis villa предоставяла чудесни възможности за басейн. Но, както вече беше споменато, на въпроса защо Аахен е избран за столица, днес е невъзможно да се даде еднозначен отговор. Тази невъзможност произтича от обстоятелството, че самият Карл Велики може би е възприемал Аахен повече като място на най-впечатляващия от многобройните си дворци, отколкото като нова столица. Защото Аахен наистина прилича повече на резиденциален център, отколкото на същинска столица. Или, както отбелязва Жан Фавие, би било неуместно Карловият дворец в Аахен да се нарече „град в града, защото дворецът превъзхождал самия град"[13].

В този контекст трябва да се подчертае, че прословутият Карлов Дворец-Църква вероятно наистина е имитирал архитектурния ансамбъл Свещен дворец-Света София, издигнат при Юстиниан Велики, но замисълът и функциите му са били твърде различни[14]. Защото Аахен, за разлика от Константинопол, не е бил най-блестящият християнски мегаполис, символизиращ земния небесен Йерусалим, а самият Небесен Йерусалим. Екс ла Шапел е не само и не толкова центърът на света (Aix/*axis* mundi), той е град-Храм (Aix-la-Chapelle), град-идея, град-напомняне за истинската Civitas Dei, която е peregrina и в този смисъл, поне според средновековните критерии за град[15], е не-град или анти-град.

Вярно е, че Константинопол също твърде рано получава епитета „Небесния Град" (He Polis Ourania) и че във всички известни византийски художествени изображения на Града, ако изключим мозайката в храма Света София „Константин поднася на Св. Богородица Константинопол", той е представян като Града, унищожаван в Края на времената и заместван от Вечния Йерусалим[16]. Не по-малко вярно е, обаче, че Константинопол твърде рано се превръща в един вид самостоен, самоорганизиращ се, самодостатъчен жив градски организъм, чиято завладяваща аура легитимира властта на царуващите в него. Неслучайно повечето василевси, стига да са имали възможност, са избягвали изобщо да напускат Константинопол. Тъкмо обратният е случаят с Аахен, където Карл резидира само през зимата. Само тогава „столицата" се оживява от присъствието на Карловия двор и многобройното домочадие, които иначе придружават владетеля в постоянните му обиколки из страната. Малко куриозно, но красноречиво доказателство за посочената „сезонна ангажираност" на Аахен като столица е обстоятелството, че дори прочутият слон Абу-л-Аббас, подарен на Карл от халифа Харун ал Рашид, идвал и си отивал от града заедно с останалия императорски антураж.

По-късно императорите на Свещената римска империя, запазвайки изключителен пиетет към Аахен, ще схващат посещенията си в Карловата столица като актове-демонстрации на легитимност и поклонения пред гроба на първия канонизиран франкски (западен) император[17]. С други думи, Аахен за германските владетели ще придобие същата религиозно-политическа аксиологична стойност, каквато ще има Реймс като място за коронация и помазване на френските владетели. Разликата ще бъде в поставянето на акцента, който при германците ще пада върху „политическата" (Карлова), а при французите – върху „религиозната" (Людовикова) санкция

на коронацията, извършвана в съответния, осветен от традицията град.

В светлината на подобно възприемане и употреба на Аахен, символиката в геометрията на града, или в размерите и украсата на „Дева Мария" (например 144-те стъпки дължина, очевидно напомнящи 144-те лакти – размерът на Небесния Йерусалим в Йоановия „Апокалипсис") са само допълнителни детайли, подсилващи общото внушение: Аахен е град-реплика на всички градове, които напомня с един или друг елемент от духа, изкуството или архитектурата си – Рим, Константинопол, Йерусалим, Атина… И ако все пак Аахен се отъждествява с Рим и с Йерусалим, отъждествяването не е с Новия Рим и Новия Йерусалим, а с *Roma Futura* и *Jerusalem Aeterna*[18]. Ето защо Карл няма да се погрижи градът да бъде осветен от реликви. Голямата гордост на Аахен ще стане музикалният орган, поставен там от Людовик Благочестиви, за да не се гордеят вече с нищо „пеласгите" (византийците)[19] и, разбира се, мощите на самия Карл.

Не е изключено странният, меко казано, облик на Аахен да е въплъщение на обичаната от Карл Велики Августинова идея за Божия град, която развива до съвършенство прословутото раннохристиянско твърдение: „ние нямаме тука свой град, но търсим бъдещия". Впрочем, ако се вгледаме в стандартните столични митове, ще открием и друга причина за особената физиономия и неуспешната столична кариера на Аахен: според класическия механизъм за основаване на столица, нейната територия трябва да бъде пречистена не само с ритуални екзорцистки жестове като задължителното разрушаване на старите и построяване на нови храмове, а и с гибелта на кръвни роднини на героя-основател. Последното не само подхранва солидарността на гражданството чрез общо споделяната тъмна тайна. „Жертвата на родните" е мощен аргумент за сигурността на живота-в-Града, понеже по същество означава отстраняване на един от особено опасните, непредсказуеми (и в този смисъл присъщи на природния, а не на градския живот) фактори – възможността да се издигнат неподходящи претенции към трона.

Аахен, който не е известно кога, как и защо е избран за столица, е лишен и от мита за жертвата. Макар в някои столични митове по морални причини елементът „кръвна жертва" да не се пропагандира, той неизменно присъства: Соломон убива по-възрастния си брат Адиний. Семирамида се възцарява след убийството на цар Нин. Ромул убива Рем. Константин убива сина си Крисп и съпругата си Фауста. Хлодвиг се опитва и почти успява да избие всичките си роднини по „съребрена" линия. В България Симеон

заема трона след детронирането и ослепяването на Расате-Владимир. Киев е осветен от кръвта на князете Борис и Глеб, Търново - от гибелта на братята царе Асен и Петър… Цитирането на множеството сходни примери би могло да се замести само с напомняне на библейския разказ, според който *всички основатели на градове* са потомци на първия братоубиец – Каин.

Без съмнение подобно поставяне на въпроса предлага допълнителен сериозен аргумент за развилото се към III-IV в. анахоретско движение, където за пръв (но не и за последен) път християните се дистанцират радикално от родната им градска среда – всички градове са „блудницата Вавилон" и унищоженият от Божия гняв Содом. Проблемът е, че официалната християнска реторика и до днес приема разкаялата се асирийска столица Ниневия за символичен образ на Църквата[20]. Красноречиви доказателства за изключителната устойчивост на посоченото двойствено отношение към града (в частност – към мегаполиса и столицата), предлагат например някои руски апокалиптични визии, където Москва (или Петербург) са обречената на гибел „Вавилонска блудница", но Киев (или Владимир) са призваните за спасение „Свят Иерусалим"[21]. Последното е не само обяснимо, а съвсем естествено от гледна точка на подчертания в началото факт - историята на Църквата е история на християнизацията на големите градове и постоянното състезаване в святост помежду им. През Средновековието едни от най-ярките и недвусмислени примери в това отношение предлага реториката на Българската църква. Тук, паралелно с приемането на анахоретския идеал в образа на св. Йоан Рилски, животът на християнина категорично се представя като живот-в-града.

Случаят „Преслав"

Веднага трябва да се отбележи, че фигурата на Йоан Рилски също има огромна роля за сакрализацията на идеала живот-в-града. Това е факт, лесно откриваем в българската историко-апокалиптична литература, където дълго съхранявалият мощите на светеца град Средец винаги е и остава най-святото място. По-късно мощите на св. Йоан Рилски, заедно с тези на св. Михаил Воин, св. Филотея Памфилска, св. Петка Търновска, св. Ромил Бдински и пр. „ще натрупат" - според изразната схема на епохата - „божествена благодат" в столицата на Второто Българско царство Търново-Новия Цариград. По-слаба или поне индиректна е тази роля при освещаването на Преслав, където св. Йоан Рилски присъства деликатно (както в Едеса

присъства Христос с писмото Му до цар Авгар и с Мандилиона) чрез посланието, изпратено до цар Петър и винаги носено от владетеля „в пазвата като някакво много ценно съкровище"[22].

Както би могло да се очаква, Преслав, както преди него Плиска с мощите на св. Енравота-Воин, св. Ангеларий и св. Горазд[23], се легитимира като християнска столица чрез пренасяне на свети реликви. Ако се съди по „извънредно интересните", по думите на Иван Дуйчев, надписи върху камък в Преслав, там при управлението на Симеон са пренесени частици от мощите на св. Йонас, св. Варвара, св. Симеон Стълпник, св. Поликарп Смирненски, св. Евстратий, св. Киприан, св. Кир, св. Йоан и св. Мария Антиохийска[24]. Въпросното пренасяне на мощи е *conditio sine qua non* за всички градове, които не са имали честта да се намират в земите на първоначалното християнство, т.е. за всички европейски градове. Например, ако християнските фундаменти на Рим са споени с кръвта на апостолите Петър и Павел, то Новият Рим е трябвало да дочака управлението на Константий (337-361), за да се облагороди (по-точно да се „о-благодат-и") с мощите на светите апостоли Тимотей, Лука и Андрей. Този процес е толкова по-необходим, а и далеч по-труден за Преслав, предвид официалната християнизация на България, проведена достатъчно късно (след 864 г.), когато всички по-значими реликви вече са намерили достойно място за постоянното си пребиваване. Може би това обстоятелство донякъде повлиява върху духа и стила в сакрализацията на втората българска столица, които се отличават с редица своеобразни черти.

Една от важните разлики е представянето на Преслав не като поредна, последна или най-свята столица на християнското царство, а като Града *par excellence*. Особено ярко тази идея е заявена в „Шестоднев" на Йоан Екзарх. Обикновено цитиран заради описанието на Преслав и Симеон, известният текст на "Слово за Шестия ден" съдържа една знаменателна, но досега игнорирана от изследователите идея: Човек е създаден, за да живее в града и то не в какъвто и да е град със „сламени колиби", а в Град като Преслав, управляван от владетел като Симеон: „Когато някой обикновен и беден човек чужденец, идвайки отдалеч, стигне до портите на княжеския двор, щом го зърне, започва да се учудва и изпълнен с възхита, пристъпва към вратите и моли да го пуснат, и като влезе вътре, той вижда да се издигат къщи от двете страни, украсени с камък и дърво и целите изписани. А като влезе в самия дворец и съзре високите палати и църквите, украсени необикновено богато с камък и дърво и различни краски, а отвътре с мрамор и бронз, сребро и

злато, той няма да знае с какво да ги сравни, защото в своята родина този бедняк не е виждал такова нещо, а само бедни сламени колиби… Но ако му се удаде да види и княза, седнал облечен в обкичена с бисери дреха, с огърлица от златни монети на шията и пръстен на ръката, препасан с пурпурен пояс и със златен меч, висящ на бедрото…"[25]. Безспорно цитираният текст съдържа и други внушения – за богатството на българската столица и владетел, за красотата и изяществото на Симеоновия двор, за отъждествяване между Дворец и столица и между столица и държава, толкова характерно за епохата. Но най-съществено в случая не е самото художествено описание, а неговото място в творбата – в началото на "Слово за Шестия ден", денят, в който Бог според библейската традиция създава венеца на творението Си – Човека. С избраната структура (описанието на съвършения и прекрасен Симеонов Палат е непосредствено последвано от описание на най-съвършеното и прекрасно създание Човека) Йоан Екзарх поставя едва ли не знак за аксиологично равенство между най-съвършеното човешко и най-съвършеното Божие творение, и със сигурност внушава идеята за онтологичната връзка между двете.

Не е необходимо човек да има голямо въображение, за да си представи изпълнената с форми, багри и отблясъци картина на Симеоновия Преслав. Не е нужно и кой знае колко голямо познаване на номадската традиция, наследници на която българите дълго време се чувствали, за да се открие пълната липса на древния страх на свободните номади от града, който би ги привързал към себе си и би могъл да стане причина в една битка да изгубят всичките си богатства и сили[26]. По-скоро е нужно малко по-добро познаване на прототипа, по който Велики Преслав е издигнат, за да могат някои от формите, загатнати от Йоан Екзарх, да придобият поясни контури и да разкрият истинския си културно-исторически контекст. Сред пленителната полихромна украса[27], сред дървените и каменни изваяния, орнаментите от сребро и злато, авторът споменава като елемент във вътрешната украса на двореца мрамор и мед (бронз). Ако в ювелирните способности и вкуса към изящество на древните българи не можем да се съмняваме след откриването на съкровищата в Надь сент Миклош, Малая Перешчепина, Мадара, а каменната пластика и смелите архитектурни решения със сигурност не само са възприети под византийско влияние но, поне в началото, са изработвани с помощта на византийски майстори, то определени преславски артефакти - мраморните и медни колони и статуи – демонстративно са следвали украсата на константинополските улици и

портици. С други думи, Преслав се е легитимирал като столица не само с демонстративния лукс, с натрупването на мощи или с наистина състезателно темпо, с което са изграждани столичните манастири и което толкова озадачава Димитри Поливянний[28]. Легитимацията в случая съдържа освен всичко друго отнемане, присвояване и тържествено експониране на „най-византийските", ако мога така да се изразя, константинополски емблеми на цивилизованост и християнскост – мраморните и медните статуи и колони.

Размисли за съдбата на няколко византийски статуи

Макар преките археологически и писмени доказателства да са оскъдни, едва ли ще е много рисковано да предположим за каква „медна украса" става дума. По всяка вероятност в преславския палат едно от големите зрелища са били медните статуи (оригиналите или техни копия) на „лъва от Хиподрума" и на „мечката и дракона от водохранилището", отнесени като плячка от кан Крум след нападението над константинополския манастир „Св. Мамант" през лятото на 813 г. Не би било особено рисковано и да твърдим, че описаните в Чаталарския надпис на кан Омуртаг[29] четири колони, украсени с два (медни) лъва[30] са част от Крумовите трофеи, оставени на съхранение в Преслав на връщане от Константинопол[31]. Това би било много логично решение, предвид опожаряването на Плиска през 811 г. и възстановяването ѝ едва при Омуртаг, най-вероятно след подписването на 30-годишния мир с Византия (815 г.). Подобен ракурс към проблема налага макар и бегло представяне на въпроса за отношението както на „варварите", така и на самите ромеи към стойността на скулптурната столична декорация. По повод първото е достатъчно да се спомене, че най-малкото до началото на второто хилядолетие западните християни са определено безразлични към статуите[32]. Единственият „варварски" народ, проявил интерес към столичните (в случая Римските) статуи, са вандалите. Хората на Гензерих през 455 г. наистина отмъкват много злато, сребро и други съкровища, но, противно на лошата им слава на „класически варвари", не пропускат да натоварят и цял кораб със статуи (Procop. Caesariensis, *De Bello Vandalico*, I, V.5)[33]. Следващата подобна сцена е цитираното описание у Теофан Изповедник[34] на плячката, отнесена в България през 813 г. от кан Крум.

Що се отнася до византийското отношение към статуите, неговото разглеждане е най-добре да започне със следното уточнение: макар триизмерните изображения да са реторично „проскрибирани" след Триумфа на Ортодоксията през 843 г. (което не на последно място е реверанс на побе-

дилото иконопочитание към, по принцип, силните богословски аргументи на иконоборската догматика), всъщност в Константинопол до самия му край през 1453 г. поклонниците са отивали заради безценните реликви, но главната им атракция са били тайнствените столични статуи. Неслучайно в средновековната западна представа и преди, и след епохата на Кръстоносните походи, Константинопол е на първо място град на магическите артефакти и архитектура, способни да манипулират дори климата и хода на времето[35]. Освен това въпросните статуи далеч не са поочукани, пазени по сантиментални причини спомени от античното минало, бледнеещи и пренебрегвани пред „славата на Византия", както днес е модерно, по "музейному", да се наричат „типично византийските" пищни мозайки, впечатляващи стенописи и уникални икони. За всеки съвременен византинист, както и за всеки средновековен християнин, усетил духа на Константинопол, през цялата хилядолетна история на Града, статуите са били точно толкова, ако не и по-„типично византийски", колкото мозайките и иконите[36].

Факт е, че константинополската традиция свързва появата на повечето знаменити столични статуи не с античния Византион, с императорския Рим или с времето на Константин Велики (както в доста минорна тоналност представя нещата Ж. Дагрон[37]), а с управленията на Теофил (829-842)[38], на Лъв VI Мъдри (886-912)[39] и Василий I Македонец (867-886)[40]. Факт е също, че средновековните автори обясняват оскверняването на Константинопол и залеза на неговата слава, от една страна, с унищожаването на огромен брой безценни артефакти от латините през април 1204 г. (вж. тъжната равносметка в „За Константинополските статуи", поместена от Никита Хониат в края на неговата „История"), а, от друга, със самото пребиваване на кръстоносците в столицата (вж. опита на Василий Калека да обясни защо в негово време, т.е. през 1329 г., статуите в Града вече или не действат – като статуята на „Метачите", или правят странни неща – като статуята на „Съдиите"[41]). Не на последно място са факт засвидетелстваните през X в. смайване на кремонския епископ Лиутпранд пред златното (или позлатено) дърво с пърхащи в клоните му механични златни птици, представляващо добър фон за двете ревящи лъвски статуи в залата Магнаура[42], както и публичното „обезглавяване" на „стелата"[43] на Симеон на Ксиролоф, предизвикало смъртта на българския цар[44]. Последният случай изисква специално внимание, понеже, за разлика от останалите примери, е елемент от една достатъчно стара и добре документирана традиция за вписване на българската тема в „каменната памет" на Константинопол.

Тъй като историите около странностите на константинополските статуи обикновено са подминавани със снизходителна усмивка от учените или се цитират като илюстрация за съхранилите се в самото сърце на християнския свят „езически практики" и „наивни суеверия", досега не е правен опит изворовите данни за трите известни *български статуи* в Константинопол да се обвържат в логическо цяло.

Първото споменаване за българите в *Patria Constantinopoleos* всъщност не е свързано с „българска статуя", а с т. нар. „първо чудо (thauma) на Константинопол" – позлатената мъжка статуя, намираща се в Базиликата със златния покрив, „където Тервел Българина е седял много пъти заедно с Глиаванос Хазарина"[45]. Следва известната статуя на Българина – мъж, „който оре с вол, като че е готов да прокара бразда по земята"[46], описана в една "Анонимна хронография" от втората половина на VIII или началото на IX в.[47]. През X в. Продължителя на Теофан и Симеон Магистър разказват за „Симеоновата стела" на Ксиролоф (Сухия хълм, където, между другото, се издигали най-прочутите прорицателски колони). В началото на XIII в. Никита Хониат споменава сред унищожените от кръстоносците шедьоври и един от известните паладиони на Града – скритата в „лявото предно копито на Пегас" (или на коня на Иисус Навин) медна статуетка, за която всички знаели, че е „погребана" там, но едва тогава я видели и която изобразявала някой от трите западни народи – латините, венецианците или българите[48].

Фактите - че едно от константинополските чудеса се идентифицира с място, често посещавано от Тервел, че Статуята на Българина е поставена на Хлебния пазар на централната улица (*Mesa*), че гледащата на запад Симеонова стела е в една от арките на Ксиролоф, а скритият в копитото на Пегас на *Forum Thauri* меден паладион вероятно е изображение на българин (малко преди латините да го претопят всички видели, че скритата статуетка била фигура на мъж, облечен в особена дреха от овчи кожи – мода, която определено не е била характерна за венецианците и кръстоносците) - са толкова красноречиви, колкото изобщо могат да бъдат. Те са красноречиви, разбира се, а и изобщо са „факти" само за онези, които разбират символния и пластичен език на константинополските статуи. Очевидно българските владетели добре са знаели поне основните граматични правила на въпросния език, понеже кан Крум заедно с трите споменати медни статуи (които без друго са били много известни, понеже в гръцкия текст имената им са субстантивирани) отнася „голямо количество подбрани мраморни статуи". Какъв е бил критерият за подбора на статуите за нас, които далеч

по-слабо знаем тези „граматични правила", не е известен. В състояние сме да предположим, че въпросният „подбор" е имал колкото естетически, толкова и идеологически подбуди, като „статутът" на отделните статуи вероятно е бил подсказан на българския кан от някои от намиращите се в двора му византийци[49]. По същата логика можем само да гадаем дали кан Крум просто е заграбил статуите, или те са му били дадени като данък (подобна практика не е непозната в контекста на византийско-персийските отношения) и защо медните изображения на зверовете, а и останалите мраморни статуи, са се намирали в св. Мамант (дали статуите са били от украсата на местния хиподром или сред интересуващите ни произведения има и някой знаменит артефакт, „заточен" в "св. Мамант"[50]). При всички положения обаче, съдбата на статуите не е била да бъдат унищожени или „претопени за пари", както се отнесли с тях през 1204 г. кръстоносците[51].

Според класическото назначение и символика на статуите, за Крум на първо място е бил важен самият акт на тяхното отнемане от Константинопол, с което се отнемала частица от душата и мощта на самия Град, и после – намирането на подходящо място в България, където тази мощ да бъде пренесена[52]. Ето защо можем да не се съмняваме, че Симеон, който далеч по-добре от Крум е познавал духа на Константинопол, се е постарал да придаде на своята столица подобен дух, при това с точните, вече християнски средства и действия.

За ефекта от този труд, който, нека не забравяме, увенчава няколковековната размяна на културни кодове и символи между владетелите в Плиска и в Константинопол, може да се съди колкото по цитираното вдъхновено описание на Йоан Екзарх, толкова и по византийските разкази за превземането на Преслав от Йоан Цимисхий през 971 г. Десакрализацията на българската столица е изисквала не само преименуването ѝ на Йоанопол и публичното отнемане на царските инсигнии на Борис II (в т.ч. на прословутия „разкошен мизийски венец"). Преслав е трябвало да бъде лишен и от своята гордост и пазител, т.е. от „иконата на Богородица, държаща в обятията си богочовешкия Логос", уникален български артефакт, който е сметнат за най-достоен да оглави триумфалното шествие на василевса в Константинопол[53]. Вместо заключителен коментар е достатъчно да се спомене, че от времето, когато в Константинопол са пренесени апостолските мощи, ромейската столица е приемала с подобна тържественост, въодушевление и гордост само прочутия Мандилион – първата неръкотворна икона на Христос, отнета вероятно през 944 г.[54] от Едеса.

Principes communes et décisions diverses dans la fondation des « jeunes » capitales chrétiennes en Europe

(Résumé)

Vesselina Vatchkova

Cet article étudie trois problèmes principaux : 1. La fondation et l'essor de quatre capitales - Toulouse wisigothique, Paris (la capitale Mérovingienne), Aix-la-Chapelle Carolingienne et Preslav (la deuxième capitale de la Bulgarie chrétienne). 2. Le fonctionnement des idéologèmes communes utilisées par les fondateurs et les théoriciens de ces « jeunes » capitales chrétiennes et le mis en relief les différences essentielles qui ont provoqué les destinées fort diverses des ces villes. 3. Explication plus en détail de la compréhension bien particulière bulgare en ce qui concerne l'idéal de la vie chrétienne vu comme *la vie -dans- la ville* et les spécifiques caractérisants le décor urbain de Preslav en tant que « Constantinople bulgare ».

Бележки

[1] Тълкуване, издържано в този дух, макар в по-различен контекст, вж. в статията на М. Сидоров „Иносъщния хляб" на богомилите в молитвата „Отче наш". - В: Отче наш. Our Father на 228 езика и 12 есета. София. "Булга Медиа", б.г., с. 320-329 (и особено с. 328 сл.).

[2] Вж. подробно Schmidt, J., Le royaume wisigoth d'Occitanie, Librairie Accadémique Perrin, 1992 & 1997, pp. 25, 86-89.

[3] C. Mango and G. Dagron (eds.), Constantinople and its Hinterland. Papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, April 1993. Aldershot, Variorum, 1995. Освен споменатата статия на Менгоу, върху проблемите с изхранването на Константинопол в същия том се спират Ж. Дюрлиа, П. Магдалино, Ж. Дагрон, С. Морисон и др.

[4] Полибий е и сред първите автори, обърнал внимание върху изключителен потенциал, който притежава Византион за развитие на транзитна морска търговия (Ibid.).

[5] Вж. целия текст в Елиан, Пестрые рассказы. Москва-Ленинград, 1963, 14 (с. 32). Подробности за възникването и развитието на Византион в Античността, вж. в: Пальцева, Л. А., Из истории архаической Греции: Мегары и мегарские колонии. СПб., 1999, с. 176-194.

[6] След като през 360 г. Юлиян е издигнат от войската за император в Париж, той полага големи грижи за неговото благоустрояване.

[7] Пиер Маравал, на базата на огромен археологически материал и други извори, убедително аргументира тази позиция на Константин в монографията си Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Dès origines à la conquête arabe. Paris, 1985.

[8] Sœur Agnès Egron, Les pères des la Gaule chrétienne. Paris, Ed. du Cerf, 1999, pp. 271-280.

[9] Вж. подробностите у Flusin, B., Les reliques de la Sainte Chapelle et leur passée impérial à

Constantinople. - In : Le trésor de la Sainte-Chapelle. Paris, 2001, p. 21 sq.

[10] Изглежда в началото на управлението си Карл не е имал намерение да премества столицата. По-конкретно – възнамерявал е да бъде погребан както баща си Пипин Къси в Парижкия Сен-Дьони, където и двамата са били коронясани от папа Стефан II като '*rex francorum'*. Ето защо една от първите грижи на Карл е била да благоустрои осветената от папа Стефан II абатска църква „Св.св. Петър и Павел", която придобила видима прилика с римската „Свети Петър". За Аахен и някои аспекти на неговото развитие и значение вж. Nelson, J. L., Aachen as a Place of Power. – In: Topographies of Power in the Early Middle Ages. Ed. by M. de Jong and F. Theuws, with C. van Rhijn. Leiden-Boston-Cologne, 'Brill', 2001, pp. 217-241 [=The Transformation of the Roman World, Vol. 6].

[11] Срв. писмото на папа Адриан I, който дава разрешението си за този необичаен износ от Италия, в: Codex Carolinus, 67, MGH, Epistolae Merowingici et Karolini aevi, I, 614.

[12] След смъртта на Теодосий I (395г.), синът му Хонорий (по-точно – регентството, начело с вандала Стилихон), който получава Западната част на империята, премества столицата си в Равена.

[13] Фавие, Ж., Карл Велики. Превод от френски. София, 2002, с. 504. За фундаменталната обвързаност, както и за някои различия между "столица" и "резиденция", вж. Ewig, E., Résidence et capital pendant le haut Moyen Age. – Revue historique, CXXX, 1963, pp. 25-72; Brühl, C.-R., Remarques sur les notions de 'capitale' et de 'résidence' pendant le haut Moyen Age. – Journal des Savants, 1967, pp. 193-215.

[14] В имитирането на Юстиниан I (527-565) Карл Велики прилага същия подход на „имитация донякъде". Никак не е изключено с наименуването на Палатинската школа „Академия" да се е целяло не толкова намек за учената антична Атина, колкото реплика срещу затварянето на Атинската Академия от Юстиниан през 529 г.

[15] В определени периоди през средновековието античната елинска идея за града като подвижна човешка (гражданска) общност и, по-конкретно, като войска, ще се актуализира периодично, но никога няма да стане доминираща.

[16] Ако са съществували други византийски изображения на Константинопол, те не са запазени (факт е обаче, че са съхранени около десетина много впечатляващи западни репрезентации на Константинопол), което само по себе си е красноречиво свидетелство за възприемането на Града предимно в апокалиптична и есхатологична перспектива (вж. Приложение VI и VII в Dagron, G., Constantinople imaginaire. Etudes sur le recueil des "Patria". Paris, PUF, 1984, pl. VI et VII. Тази тема присъства и в повечето „Апокалипсиси" и историко-апокалиптични произведения).

[17] На този аспект във възприемането на Аахен специално внимание обръща Ернст Канторовиц, Kantorowicz, E., L'empereur Frédéric II, p. 71 sqq. (In: Kantorowicz, E., Œuvres, Paris. Ed. Quarto Gallimard, 2000). За постепенното утвърждаване на Реймс като място за коронация на френските крале, процес, започнал още през първата половина на IX в. с коронацията на император Людовик Благочестиви, вж. J. Le Goff, Reims, Ville du sacre. – In : Le Goffe, J., Héros du Moyen Age, le Saint et le Roi. Paris, Ed. Quarto Gallimard, 2004, pp. 985-1068.

[18] Kantorowicz, E., Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age. – In : Kantorowicz, E, Œuvres, p. 726 sq.

[19] Ermoldi Nigelli. De aquisgranensibus organis, 2520-2525. – In: Ermold le Noir, Poème sur Louis le Pieux et Epitres au roi Pépin. Paris, Les Belles Lettres, 1964, (p. 193).

[20] Dulaey, M., « Des forêts de symboles ». L'initiation chrétienne et la Bible (I-er-VI-er siècles).

Paris, Librairie Générale Française, 2001, pp. 85-112.

[21]Представяне и коментар на множество конкретни (т.е. авторски и публикувани) предсказания, центрирани около съдбата на бившите и настоящата руска столица, вж. в: Ахметова М., Город в современных эсхатологических предсказаниях,http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/ Ahmet_GorEshat.php.htm. Специално за Петербург вж. също Лотман, Ю. М., Символика Петербурга и проблемы семиотики города. – В: Семиотика города и городской культуры. Петербург, "Труды по знаковым системам", (18), Тарту, 1984, с. 31-34.

[22] Житие и живот на нашия преподобен отец Иван Рилски, написано от господина Евтимия, Търновски патриарх, XII. – В: Заветът на Св. Иван Рилски. Из архивното наследство на Иван Дуйчев. София, 2000, с. 142.

[23] Вж. подробно Георгиев, П., Мартириумът в Плиска и началото на Християнството в България. София, 1993; вж. също Панова, Р., Столичният град в културата на средновековна България. София, 1995, с. 71-82; Попконстантинов, К., Още веднъж за т.нар. мартириум в Плиска. – В: Проф. д.и.н. Станчо Ваклинов и средновековната българска култура. Велико Търново, 2005, с. 24-32; Драгова, Н., Вярата в лечителното чудодействие на светите мощи. –В: Драгова, Н., Старобългарската култура. София, 2005, с.273-292. Поначало прави впечатление, че, както цитираните, така и други автори обръщат много по-голямо внимание на християнизацията на Плиска и по-късно – на сакрализацията на Търново; най-вероятно Преслав се приема от тях като *a priori* християнска столица. Изключение в това отношение прави Иван Дуйчев, който по-скоро загатва, отколкото разработва, темата в една своя статия (вж. Дуйчев, Ив., Проблеми из средновековната история на Преслав. – В: Дуйчев, Ив., Проучвания върху средновековната българска история и култура. София, 1981, с. 17-26). От своя страна Елка Бакалова обръща внимание върху единството във възприемането на сакрализиращата сила на мощите в християнския свят и по-конкретно – върху изключителната им роля при утвърждаване на сакралната градска топография – вж. Бакалова, Е., Култът към мощите и реликвите: Изток-Запад. – В: Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване (доклади от международната научна конференция на тема: *Средновековна християнска Европа: Изток и Запад*, София, 2-5 септември, 2000). София, "Гутенберг", 2002, с. 605-616.

[24] Срв. Дуйчев, Ив., Проблеми из средновековната история на Преслав, цит. съч., с. 25.

[25] Йоан Екзарх. Шестоднев. (Слово за Шестия ден). Второ прецизирано издание. Прев. и бел. Н. Кочев. София, 2000, с. 233.

[26] Разбира се, едно задълбочено познаване на тази традиция би било много полезно, за да се схване цялата дълбочина на разликата, за която говорим. Вж. по въпроса Степанов, Цв., Българите и степната империя през Ранното средновековие. Проблемът за *Другите*. София, 2005, с. 38 сл., 50 сл., *passim*.

[27] Интересът на българските майстори и още повече – на богословите към полихромията, е твърде оригинален, предвид, че ще се развие на Запад едва към XII в. в писанията на абата на Сен-Дьони Сюже, а и тогава веднага ще бъде париран от монохромните мечти на кръга около Бернар от Клерво. Вж. подробно студията на Мишел Пастуро Naissance d'un monde en noir et blanc. L'Eglise et la couleur des origines à la Réforme. – In: Pastoureau, M., Une histoire symbolique du Moyen Age occidental. Paris, Seuil, 2004, pp. 135-171. За пластичната и друга украса на сградите в Преслав вж. Ваклинова, М., Велики Преслав – някои пластични идеи в украсата на сградите му. – В: Приноси към българската археология. Т. 2. С., 1993, с. 40-51; Тотев, Т., Керамичната икона в средновековна България. С., 2001, с. 63-101.

[28] Polyvjannyi, D. I., Le monastère et la ville dans le monde orthodoxe balkanique des IXe-XVe siècles. – In: Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin. Etudes publiées avec le concours de la Fondation Singer-Polignac par J.-L. Lemaitre, M. Dmitriev et P. Gouneau. Droz-Génève-Paris, 1996, pp. 237-254 (специално за коментираното мнение вж. p. 239 sq.).

[29] Гръцкия текст, превод и коментар на Чаталарския надпис вж. в: Бешевлиев, В., Първобългарски надписи. София, 1979, с. 200-209.

[30] Според превода на В. Бешевлиев, лъвовете са по-скоро каменни (мраморни), но В. Златарски е убеден, че лъвовете се намирали не върху, а между статуите и са били медни. Вж. неговия превод и коментар в: История на Българската държава през средните векове. Т. I, Част 1. София, 1971, с. 576-580. За различните наименувания на статуите (съответно, на хора и на богове, каменни и метални), вж. Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве. Москва, 1994, с. 34. 14-37 (57-62), 8 (с.55), и бел. 1, с. 230 сл. Интересна интерпретация на темата за характера на животинските скулптурни изображения в България вж. у Миланова, А., Крехката граница между символ и орнамент в зооморфната скулптура на средновековна България от средата на IX до края на XIV век (методологичен ракурс). – В: ГСУ - Център за славяно-византийски изследвания „Ив. Дуйчев", т. 90 (9), 2000, София, 2002, с. 399-410.

[31] Рашо Рашев, който изрично акцентира на трофеите от "Св. Мамант" (според автора, статуите са "материални нерелигиозни форми" на византийската култура и използването им бележи "постепенна ориентация на България към източноправославната култура"), предполага, че кан Крум е възнамерявал да използва статуите за украса на владетелската резиденция в Плиска. Рашев, Р., Византийците в България до покръстването. – В: Civitas Divino-Humana. В чест на проф. Г. Бакалов. Съставителство Ц. Степанов и В. Вачкова. София, 2004, с. 151- 162 (специално за цитата вж. с. 158). Аз лично съм склонна да предположа, че Крум не е имал намерение да възстановява Плиска, иначе вероятно би се заел с това още през есента на 813 г.

[32] Според Жан-Клод Шмит, в западното християнство след дългия период на отрицание на изображенията като цяло, тяхната сакрализация, с предпочитание към триизмерността, е свързана с бурното развитие около хилядната година на мариолатрията и с култа към реликвите. Schmitt, J.-C., Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Age. Paris, Gallimard, 2002, pp.168-216, 73-294.

[33] За огромното количество на заграбените статуи можем да съдим по изричното уточнение на Прокопий, че точно този кораб не успял да достигне до Картаген, понеже потънал малко след отплаването на вандалския флот.

[34] Theophanes Confessor, Chronographia. – В: ГИБИ. Т. III, с. 289.

[35] Срв. Karlamagnus saga/ La saga de Charlemagne. Trad. française D. X. Lacroix, Librairie Générale Française, 2000, Branch. VII. Chap. IV, Branch. V. Chap. IV. За константността на латинската рецепция вж. Вачкова, В., Константинопол в представите на средновековния Запад. – Християнство и култура, 2005, 2, с. 72-83.

[36] Според една устойчива традиция, приписвана на Андре Грабар (Sculptures byzantines de Constantinople /IV-X s./. Paris, 1963), обемните статуи са характерни само за ранновизантийския период. Срв. Мавродинова, В., Културата и изкуството през време на Първата Българска държава. – В: История на българското изобразително изкуство. София, 1976, с. 85 сл. и бел. 162 на с. 147. Всъщност Грабар наистина смята, че повечето константинополски статуи са предхристиянски и Църквата се борела срещу народните суеверия, свързани с тях (твърдение, което се опровергава от писанията на западните, и особено на руските поклонници), но същевременно говори за *renovatio* на изкуствата и по-конкретно – на триизмерните механични статуи (които нарича „автомати") при императорите-иконоборци. Grabar, A., L'iconoclasme byzantin. Paris, Flammarion, 1984 et 1998, pp. 234-237.

[37] Dagron, G., Constantinople imaginaire, p. 143. Всъщност твърде възможно е някъде до началото на IX в. (т.е. до управлението на Теофил) нови статуи наистина да не са се появявали сред украсата на Константинопол, но причината вероятно е била съвсем прозаична – просто Града е бил толкова претрупан със събрани от цялото ойкумене артефакти, че не е можел да поеме нови. В епохата на иконоборството, която започва не само с унищожаването на образа на Спасителя във Влахерните, а и с разбиването на статуята на Богородица в Никея, без съмнение са унищожени значителен брой статуи, заменени с нови при управлението на Теофил, Василий I и Лъв VI.

[38] Theophanes Continuatus, Chronographia. – In: Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus. I. Bekker, Bonn, 1838, III, 42-44.

[39] Много показателен в това отношение е един текст, посветен на поклонническо пътуване в Константинопол през първата половина на XIV в., чийто автор обикновено е идентифициран с епископа на Новгород Григорий (вж. бел. 41) и изрично споменава Лъв VI като меценат, дори като автор на повечето от „магическите статуи". Впрочем някои изследователи смятат, че дори фрагментите на колосалната императорска статуя в Рим, чиято глава често е използвана за корици на монографии, посветени на Константин Велики, всъщност принадлежат на статуя на Лъв VI.

[40] Theophanes Continuatus, Chronographia, V, 78-92 (по-специално глава 85). Коментар по темата вж. в: Лихачева, В. Д., Любарский, Я. Н., Памятники искусства в „Жизнеописании Василия" Константина Багрянородного. – ВВр., Т. 42, 1981, с. 174-176 сл.

[41] Текст, представяне и коментар на т.нар. „Анонимное хождение в Цариград", вж. в: http://vostlit.info/Texts/rus2/Hozenjia/XIII/Anonim_Cargrad, посетен на 06.10.2006.

[42] Тези впечатляващи творби, според разказа на Продължителя на Теофан, са създадени при управлението на Теофил и дават основание да се мисли за „ренесанс" на скулптурните изображения със светски сюжети в епохата на иконоборството, продължил и при Македонската династия.

[43] В превода от поредицата "Гръцки извори за българската история" (ГИБИ) фигурира „колоната на Симеон", като в гръцкия оригинал е използвана думата „стела", което отговаря на описанието, че „гледа на Запад" (т.е. – обърната е на Запад, нещо, което може да се приложи към стела или статуя, но не към някоя колона, понеже колоните, в т.ч. обелиските като техен прототип, по определение нямат лицева и опака страна). Със сигурност може да се твърди, че става дума за стела, а по-вероятно – за колона, увенчана със статуя, понеже под „колона" в римската традиция се е разбирало точно такава композиция (срв. Плиний Старший, цит. съч., XXIV. 20 (с. 85) и бел. 2 (с. 245). По въпроса, защо византийските автори изрично подчертават, че стелата/колоната „гледа на Запад", вж. Вачкова, В., Симеон Велики – пътят към короната на Запада. София, 2005, с. 79.

[44] Theophanes Continuatus, p. 411 sq., Symeonis (pseudo) Magistri, p. 740.

[45] Вж. подр. Dagron, G., Constantinople imaginaire, pp. 42-44.

[46] Обикновено тази фигура се коментира като изображение на орач (и оттук се прави извод за земеделския бит на българите). По-вероятно е обаче въпросният мъж да тегли не обикновена, а гранична бразда – сюжет, който е бил по-адекватен за българо-византийските отношения в разглежданата епоха.

[47] Anonymi Chronographia. – В: ГИБИ. Т. III, с. 224.

[48] Вж. подробностите в: Никита Хониат, Книга о статуях города Константинополя, http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/Xoniat/2-6.htm, посетен на 07.10.2006.

[49] Не е изключено Крум да се е посъветвал например със споменатия от Теофан Изповедник Византий, който избягал при българския владетел при Маркели и със сигурност прекрасно е познавал константинополските забележителности, понеже бил „любимият прислужник на Никифор", или с избягалия от Адрианопол „спатарий и опитен механик" Евматий (срв. в: ГИБИ. Т. III, с. 281, 279). За византийците в обкръжението на Крум вж. Рашев, Р., цит. съч., с. 157.

[50] За използването на Свети Мамант (по-конкретно хиподрома му) като място, предпочитано не само за екзекуции и други зловещи дейности, а и за заточване на някои „опасни" или „неудобни" статуи, вж. Dagron, G., Constantinople imaginaire, p. 30 et n. 26.

[51] В интерес на истината трябва да припомним, че венецианците проявяват интерес не само към намиращите се в Константинопол християнски реликви, но и към „езическите" произведения на изкуството, в резултат на което във Венеция са отнесени редица артефакти, сред които прочутата бронзова квадрига, украсяваща и до днес църквата "Сан Марко". Робер дьо Клари (за разлика от по-благородния си „събрат по перо" Жофроа дьо Вилардуен) също отрежда достойно място (в „Завладяването на Константинопол") на описанието на столичните статуи.

[52] Въпреки принципното си отрицателно отношение към всички предмети на лукса, а особено към статуите и скулптурите, заради склонността на хората да се пристрастяват и дори да се влюбват в произведенията на изкуството, Плиний Стари е сред авторите, оставили най-много примери за изключителната символична стойност, придавана на тяхното отнемане и преместване. Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве, XXXVI. 1-14 (с. 115-127).

[53] Leonis Diaconi, Caloensis historia libri decem. Rec. C. B. Hasii, Bonn, 1828, IX. 12.

[54] Ibid, IV, 10. За разлика от Преславските трофеи, обаче, в ромейската историография няма яснота кога точно е пренесен Мандилиона – през 944 или през 966 г. Освен това Лъв Дякон определено много добре познава Преслав, но изобщо няма представа дори къде се намира Едеса и я ситуира в Палестина.

Публичният церемониал, християнската памет и символическата топография на града: разказът за мъченика и неговите функции в Късната античност (III-VI в.)

Георги Казаков

Кое прави описанията на церемониални практики през Късната античност толкова интересно за изследователите на средновековния град? Със сигурност писмените източници поставят сериозен проблем: как да бъдат четени многобройните описания на градски ритуали в текстовете от този период, чрез които техните автори описват толкова различни и дори противоположни неща? Как да се тълкуват текстовете за християнските мъченици, които превръщат припомнянето за езическите публични церемонии по тяхната екзекуция в интегрална част от прославянето на града като привилегировано място на Църквата? Във всеки случай, разказът за церемониала показва нещо важно: именно защото съзнават, че ценностите, които церемониалът олицетворява, са зададени от политико-религиозна доктрина, хората от онова време го използват за свои цели, като го трансформират или възпроизвеждат. Това означава, че самото участие в различните форми на религиозен и политически живот изисква колкото включване на публичните церемонии, толкова и тяхното интерпретиране. В подобна среда самото описание на церемониална практика, следователно, може да придобие важна, жизнена роля доколкото задава стратегии както за определяне на собствената идентичност на хората, така и за тяхното активно включване в живота на съвременното им общество[1].

Преобладаващата съвременна историография, посветена на политическата култура през Ранното средновековие имплицитно възпроизвежда една теза: текстовете, които описват церемониални практики, всъщност разкриват част от по-голяма база данни за церемониала, която е идентифицируема, непроменима и действително съществуваща. Според тази гледна точка да се реконструира церемониалът означава да се възпроизведе главно някое запазено описание на ритуална практика в контекста на вече известни ритуални практики от други културни и исторически контексти, като в анализа се използва някоя от теориите на известните антропологически школи от XX в[2]. Струва ми се, че резултатът от подобна презумпция за церемониала от

Ранното средновековие необходимо ще започне да възпроизвежда характеристиките на средата, която изследват съвременните антрополози[3]. Трябва все пак да припомним, въпреки политическата коректност, че обект на съвременната антропология са съвременните общности, които обаче се развиват като периферни и следователно – като недоразвити спрямо модела на доминиращата култура и така създават на практика онзи културен модел, който може да се променя, да се адаптира и т.н.

Коректната историческа реконструкция следователно означава описанията на церемониала да бъдат анализирани в контекста на собствената политико-религиозна доктрина на европейското общество от Ранното средновековие, т.е. на християнството[4]. Тази доктрина си има свои особености. Нейното формиране заема дълъг период от време, който е свързан както с преследването на Църквата (I-нач. на IV в.), така и с времето на превръщането ѝ в официална религия на Римската империя (IV-VI в.). Въпреки различието си, тези традиции участват активно във формирането на християнската политическа доктрина и са ключова характеристика на нейната специфика. Ето защо тази доктрина използва в ритуалните си практика, изработените вече церемониални практики на късноантичното общество, като пунктуално се разграничава от тях в религиозно отношение: трябва да се демонстрира недвусмислено, че Църквата триумфира, защото е успяла да плени символическите източници на власт на старото езическо общество и същевременно да се различи ясно от тях[5]. Като акцентира върху мотивите за триумфа на Църквата, християнската политическа доктрина изгражда сложна мрежа от йерархически съподчинени аргументи, които непрестанно трябва да напомнят на съвременниците, че езичеството е религиозно-политическа среда, която е победена по всички правила на късноантичното общество: езическите публични церемонии са откъснати от средата си и са пренаредени в християнски публичен ред, така както трофеите от враговете са наредени в триумфалната арка в Рим, за да маркират церемониалното пространство на победата.

Конкретният анализ на церемониала в рамките на ранносредновековното общество и на християнските стратегии за описанието му изисква следователно да бъде реконструирана неговата антична матрица и нейната непрестанна преработка. Това означава да се обърне специално внимание на ролята на града и неговата символическа топография (класическата среда на езическия публичен церемониал) в литературата, която има нормативно значение за християнската политическа доктрина. Необходимо е

следователно да се разбере как християнските автори пренареждат и обработват паметта за символическата топография на гръко-римския град. Струва ми се, че в такъв религиозно-политически контекст може по отчетливо да се разбере и друго – защо езическото наследство на Античността играе толкова важна роля в християнското въображение за света[6].

Ритуал и екзекуция

Каквото и да си мислим, че знаем за християнското мъченичество през II-III в., следва да помним, че вярата на светците придобива своя смисъл най-вече по отношение на религията на техните преследвачи. Трябва следователно да се знае, че публиката, която присъства през Късната античност на смъртта на мъчениците, смята че присъства на законна екзекуция, изпълнявана след произнасяне на присъда от упълномощените институции по правилата на римското право. Разбира се, формите на тази екзекуция са специфични, но те реферират към стари и традиционни градски наказателни практики. Централно значение за тези практики има обстоятелството, че публичните власти организират изпълнението на голяма част от екзекуциите като публично събитие, т.е. като spectacula или théama; в местата, които концентрират публичния и религиозен интерес на античния гражданин – театрите, амфитеатрите или хиподромите. Така за градската публика, която присъства на изпълнението на смъртната присъда на християнския мъченик, събитието придобива своеобразно религиозно значение[7].

Публичното осъждане на смърт по време на градските празници е практика, която Рим познава и практикува много преди появата на християнството. Римляните вярват, че с екзекуцията на престъпника, цирковите игри и техните ритуали възстановяват един образцов градски ред, който е едновременно граждански и религиозен. Толкова е важен за римляните този ред, че когато няма осъдени, цирковите игри предвиждат участието на роби, чиито живот може да бъде отнет според решението на правоспособните граждани – публично показано с жестове и акламации[8]. Поетът Марциал в "De spectaculis" припомня многобройни възстановки на митологически сюжети , които се правят по време на цирковите игри в Рим и които, в голямата си част, предвиждат смъртта на актьорите-роби. Така например възстановката на митологичния сюжет за издигането на Херкулес на небето след неговото обезсмъртяване с огън предвижда истинско изгаряне на актьора, „не като дело на занаят (artis), а като дело на благочестие (pietatis)"[9]. Ако се вярва на Тертулиан, тази практика е жива към 200 г. в

Северна Африка, където престъпниците се осъждат публично от римските власти чрез възстановки на митологически и религиозни сюжети: „Веднъж видяхме на живо кастрирания Атис..., а друг, запален жив, бе влязъл в ролята на Херкулес" (Herculem induerat)[10].

Относително сложно е да разберем символиката на римското публично наказание зад това цветисто описание на жестокост, което дава бляскавия апологет Тертулиан. Със сигурност, обаче, софистицираната жестокост не е целта на публичното наказание в Рим, както се опитва да ни убеди на добър латински този майстор на полемическите аргументи. Според римското право осъдените губят своята libertas и стават „роби на наказанието" (servi poenae)[11]. Това означава, че те губят както правото си на избор на поведение, така и правото да разполагат със собственото си тяло. За разлика от класическия роб, осъдената става роб на цялата общност от свободни граждани на Рим, които следва да упражняват своето колективно право на собственост и така да поддържат своята общност като граждани – чрез ритуала на публичната церемония.

Топография на сакралността в града: игри и публичност в Късната античност

Ако публичната екзекуция освен всичко друго е политико-религиозен ритуал за поддържането на статута на гражданите като общност (civitas), това означава, че пространството, в което се изпълнява, няма как да не притежава сакрално значение[12]. Защото в рамките на това пространство свободните граждани следва публично да демонстрират своята принадлежност към градската общност и нейния ред. И тъй като гражданската принадлежност е сложна конструкция, съставена от йерархически зависимости, нейната публична презентация няма как да не е организирана като динамичен набор от политико-религиозни ритуали, т.е. като церемониал. Каквито и да са организираните представления – сценични (spectacula) или циркови (ludi), античните автори знаят прекрасно, че мястото на тяхното провеждане може да се превърне законно в кървав бунт срещу съществуващия ред. Многобройните появявания на игрите и местата на тяхното провеждане в източниците от онова време най-често свидетелстват за централното значение на един забележителен феномен на късноантичния град – ритуалите по време на игрите са от ключово значение за града и неговите граждани. Само като проява на модерното по негово време киническо поведение можем да разберем сатирата на Ювенал, който осмива функциите на игрите[13].

Колко е сериозно значението на игрите и мястото на тяхното провеждане за демонстриране на гражданската принадлежност откриваме у един автор, който пише през VI в. Възприемайки критиката на Отците на църквата относно формите на комуникация, използвани от гражданската общност, византийският хронист Малала непосредствено свързва изобразяването на игрите и убийството в разказа си за основаването на Рим. За да възстанови накърнената си от братоубийството легитимност, основателят на града Ромул „създал хиподрома... (като) искал да предложи на римския народ забавление, защото (народът) се бунтувал и го атакувал по причина на неговия брат.... Оттогава жителите на Рим се разделят на (циркови) партии и престават да бъдат единодушни, понеже оттогава те се втурват и желаят победата за себе си и поддържат своя собствена партия (циркова), сякаш тя е религия."[14]

Разбира се свидетелството на Малала е по-сложно. Зад готовността на християнския хронист да се съгласи с църковните авторитети може да се видят контурите на неговата римска (ромейска) идентичност, която възприема топографията на Рим като собствена. Няма как да не забележим този факт в цитирания фрагмент - по времето на Малала „хиподромът" се намира вече в Константинопол и е един от най-важните аргументи в претенциите на столицата на християнската империя да бъде „Нов Рим".

Ако игрите предполагат гражданските различия, то става ясно колко голямо значение следва да се търси от постигната хармония между различните граждани по време на публичните церемонии, които я гарантират. В своя панегирик за император Хонорий (395-408) Клавдиан описва идеалното взаимодействие между гражданите и техния император: самото присъствие на императора, обсипан със знаците на властта, произвежда мълчалив контакт, белязан от подредения шум на аплодисментите, изпълнявани от гражданите, заели места по трибуните. Така двете части на гражданското цяло – народът и неговия император, се оказват обединени чрез парадоксалното присъствие в цирка на „невидимата божественост на императорската власт"[15]. Появата в текстовете на панегиристите на подобно изобилие от сакралност в отношенията между гражданите и властта в цирка или театъра ясно свидетелства за значението на публичната церемония в Късната античност, за функциите на топосите и местата, които заемат участниците в нея[16]. Симптоматично е, че според Светоний, Август – образцовият император на Рим, завършва своята образцова реформа „като променя традиционния обичай... за присъствие на игрите като го привежда в ред".

Всяко място на трибуните трябва да отговаря на статута на гражданина и същевременно всички граждански статуси трябва да намерят своето място в единното пространство на цирка. Хармонията на Рим следва да бъде показвана йерархично – подобно на трибуните. Церемониалът по време на игрите изисква участниците в него да заемат различни позиции, като ги показват публично чрез различни ритуали. Добрият император може да заема място в цирка, което го прави видим за неговите съграждани и поради това – готов на активен диалог с тях. Същевременно, обаче, добрият император се представя в цирка и като техен владетел, обкръжен от божествена тайнственост и поради това – отказва да изпълни всички искания на тълпата. Според Светоний, един от най-странните начини за разпознаване на лошия пример е еднообразното поведение[17]. Пристрастността на Комод към арената е решителният аргумент на заговорниците срещу него, за да получат истинска подкрепа от римските граждани. Динамичното позициониране на дистанциите в цирка между властта и гражданския колектив е колкото елемент от церемониалната публичност на добрия император, толкова и на добрия гражданин. От добрия граждански колектив в цирка се очаква често да мени позициите по разнообразни поводи – да реагира според цветовете на своята циркова партия, според въздействието на публичните аргументи, да протестира или да одобрява. Така с една смесица от публични сигнали за дистанция и близост, гражданите и императорът взаимно потвърждават своите статути. Гражданите знаят, че получават признание за своя статут на общност, когато упълномощеният представител на властта отговори утвърдително на техните искания[18].

Свободата е най-важната проява на гражданския статут – и като индивидуална, и като колективна проява. Според Цицерон, римският народ разкрива най-пълно своята свобода (libertas) по време на събиранията за гладиаторските игри (ludorum gladiatorumque consessu)[19]. Дион Касий и Херодиан свидетелстват за времето на Късната античност, че силата на гласовете (voces, boai) на гражданите в цирка има върховенство над решенията на властите. Става дума за един изключителен феномен на публичния живот в Късната античност – специфичната функция на ритмично и музикално конструирания речитатив, който има политическо значение, доколкото може да бъде скандиран от достатъчно на брой граждани, т.е. говорим за акламациите[20]. Акламацията в този смисъл следва да бъде мислена като средство за публично изразяване на политическата власт. В качеството си на общност, гражданите заели своите места по трибуните на цирка, хиподрома

или театъра според статута си, могат чрез акламациите да изразяват своето становище по отношение на вече взети важни политически или съдебни решения от упълномощените институции[21]. Според своите пристрастия, изворите от Късната античност представят акламациите като продукт било на постановка, било на божествено вдъхновение, чрез който се изразява тяхната спонтанност и синхронност. Манипулирани или не, акламациите се състоят от викове или ритмически песни, които могат да се променят съобразно конкретния случай[22]. Ако се вярва на Дион Касий «след смъртта на Комод», народът «пееше всички възгласи, които имаше обичай да вика с известна доза ритмическа балансираност в амфитеатрите, но с някои промени, които ги правеха (възгласите) изцяло подигравателни»[23].

В такъв контекст и темпото на скандираните акламации може да стане изразител на политически смисъл. Веспасиан сметнал, че трябва да накаже гражданите на Александрия не само заради обидните изрази на техните акламации, но и защото «имаше нещо в техния накъсан ритъм на анапеста, което провокираше неговия гняв»[24]. Изглежда, че александрийците използват темпоритъма на парабазата, т.е. моментът в античната трагедия, в който хорът излиза напред, за да изрази политическите претенции на автора към градските власти. Няма съмнение, че използването на ритъма на накъсания анапест е особено подходящо за публично изразяване на противопоставяне от страна на гражданската общност срещу политиката на Веспасиан. Референциите, които този вид акламации отпращат към хора от античната трагедия, демонстрират желанието на александрийците публично да покажат на императора, че неговата политика е незаконна, защото противоречи на религиозните и политически традиции на града. Тази култура, като всяка друга, знае как да променя своя ритуален език, за да предава нови послания. В условията на толкова софистицирана културна традиция постигането на консенсус между различните граждански групи няма как да не е задача от изключителна важност. Събирайки всички тях на едно място, зрелищата (spectacula) им предоставят възможност да участват публично в изработването на общата гражданска позиция. Това означава, че всяка група получава възможност да оспори статуквото като предложи на останалите в цирка своята политическа позиция, предварително обработена и комуникирана чрез акламационни ритуали. Не винаги различните групи успяват да изработят консенсус – тогава гражданското единство се разпада и ескалира в насилие. Понякога, обаче, добре комуникираната позиция може да трансформира стария консенсус в нов. Падането от власт

на префекта Клеандър през 190 г., описано от Дион Касий, е великолепен пример за смисъла на акламациите и ритуалите, които могат да променят политическото статукво, ако са добре организирани.

«Когато конете се подготвиха за надбягване за 7-мата обиколка, една тълпа от деца влезе в цирка тичайки. Тя беше водена от голямо момиче със суров външен вид, за което се мислеше, че е демон. Децата пееха едновременно (sunebóesan) многобройни враждебни изрази, които народът повтаряше, преди да вика всички въобразими обиди. Накрая масата скочи от своите седалки и излезе да търси Комод... като назоваваше със своите викове за неговите добрини и за Клеандър – многобройните му злини"[25].

Преобразяването на градския церемониал: мъченичество и публичност

Няма съмнение, че мъченичеството е един от най-впечатляващите феномени в развитието на Древната Църква[26]. Според свидетелствата на християнските автори, съвременници на гоненията, мъченичеството играе ключова роля за съхранение на тяхната общност. Евсевий Кесарийски разказва за усилията един епископ да върне в лоното на Църквата всички онези, които са отпаднали от нея по една или друга причина. Като най-важен свой аргумент епископът изтъква, че „мъченичеството, понесено, за да се избегне разделението (на християните)", е по-важно от смъртта, приета, „за да се отхвърли поклонението на идолите"[27] Свидетелството на Евсевий дава точна картина на сложното отношение на християните към мъченичеството от този период на гонения – форма на личен героизъм от страна на новата вяра, публично предизвикващ своите противници в специфично състезание по безстрашие или средство за освещаване на църковния ред. Ако кръвта на мъучениците е семето на Църквата (според Тертулиан), то от първостепенно значение е специфичната дисциплина, която превръща групата от вярващи в особена общност, чието единство и единоначалие следва да се съхранят приоритетно, защото така се гарантира нейната жива връзка с Христос.

Кръвта на мъучениците следователно трябва да освети тази дисциплина, която се идентифицира с единството на вярващите, начело с епископа и неговия клир. Преследвачите също споделят подобен възглед: tuo sanguine sancietur disciplina, за да цитираме официална присъда, произнесена срещу св. Киприан Картагенски[28]. Разбира се за Киприан кръвта освещава

една друга дисциплина – тази на „божествено предадената дисциплина" на Църквата, която триумфира над disciplina romana[29].

Всъщност зрелището на публичната смърт не може да не бъде символически обект, чието значение се оспорва много от групите на християните и на не-християните в античния град. Гражданският статут на двете иначе конфликтуващи групи изисква спазването на правила, които са неотменими характеристики на градския живот. Със сигурност подобна гледна точка съставлява важна част от позицията на християните. По-важно е обаче, че тяхното отношение към гръкоримското общество е включено в комплексна религиозна стратегия, чиято цел е да приспособи и подчини приетите от него културно-религиозни значения. Важно е да се изтъкне религиозният характер на тази стратегия, доколкото християните мислят своята религия като приспособяваща и подчиняваща старите култове, като Нов завет, който отменя Стария, не за да го унищожи, а за да го включи, да го приспособи към себе си[30]. Тази религиозна стратегия има централна роля в разбирането на християнския социален активизъм в Късната античност. Ето защо тази специфична християнска стратегия спрямо публичния живот в античния град може да бъде структурирана на няколко равнища.

На първо място става дума за езика[31]. Като използват гръко-римската реторическа традиция в описанията си на мъучениците и техните Passiones и Martyroi, християнските автори всъщност оспорват религиозната легитимност на градското общество, за което по онова време публичното говорене на латински или на гръцки е белег на социална йерархия и принадлежност към елитарната култура.

Така строгите правила на античната реторика – един от най-характерните феномени на градската култура, се превръщат в оръжие за културно-религиозна промяна. Трудно можем да си представим размера на скандала, който християнските автори търсят: говорещите като учители по реторика мъученици, умишлено представени като антиподи на статуквото, всъщност публично показват нежеланието си да се съобразяват с него. Реторическият език е адаптиран към християнския възглед за града.

На второ място са документите за съдебните процеси срещу мъучениците. Става дума за т.нар. Деяния на мъучениците (Acta), които представляват описание на съдебните процеси срещу тях. Дълго време тези документи са обект на оживени дискусии в науката. Всъщност става дума най-вероятно за документи, които са създадени със специална цел – демонстрация на превъзходство на християнската вяра над римския закон.

Според римското право, действията по време на процеса (Acta) служат, за да легитимират решението на съдията[32]. Acta martyrorum обаче имат противоположна функция. Като описват подробно и в детайли римския процес, Деянията на мъчениците всъщност копират римския съдебен живот, за да оправдаят християнската гледна точка. Парадоксално, но ясно! Именно защото римското право е толкова съществен белег на римския културно-религиозен модел, то (правото) следва да бъде приспособено, за да служи на християните.

Третото равнище в християнската стратегия за приспособяване към градската публичност е от особена важност: става дума за публичните церемониални практики и техните описания. Става дума следователно за особените функции, които християнските автори на различните Passiones и Martyroi приписват на публичните наказания, на които са подложени мъчениците – героите на тези описания[33]. Изкусително е да повторим онова, което отдавна се прави в историографията по отношение на този тип извори – те се използват, за да бъдат потвърдени или отхвърлени хипотези, свързани с устойчивостта на църковните практики през Късната античност. Не бива да се забравя обаче, че описанията са използвани от своите автори с определена цел. За тях публичните ритуали на игрите в цирка са средство за преобръщане на техния религиозен и публичен смисъл. Става дума за специфична религиозна полемика, задачата на която е да покаже на християните от времето на гоненията, че езическите публични ритуали на наказание могат да бъдат победени чрез добре планирана тактика, която измъква осъдените с помощта на Христос, разбира се, от техния всепроникващ контрол. Така става обяснима една от най-впечатляващите характеристики на мъченика-герой на тези описания. Той контролира до най-малката подробност своята съдба и символическото значение на церемониала. Мъчениците демонстрират силата на този контрол чрез разнообразни средства, които ясно реферират към публичния религиозен характер на церемониала. Техните думи, жестове, действия, сънища, дори коментарите на собствения им агиограф са най-важните средства за публично демонстриране на този специфичен контрол, който иска да упражнява мъченикът от Късната античност – контролът върху гражданския церемониал и неговото публично и религиозна значение.

И тъй като тази борба се води на терена на античния град с неговата софистицирана реторическа култура, тя (борбата) се води с такива изтънчени оръжия като ритуалната подмяна, която е в състояние да пре-

обърне изцяло смисъла на публичното наказание в цирка. Осъденият на смърт Поликарп веднага разбира, че неговата присъда е потвърдена, след като чува ритмическия възглас в цирка „Смърт на безбожниците (átheoi)"[34]. Вместо да се подчини на присъдата обаче, той прави обратното. Преориентира смисъла на скандирания слоган, като сам се обръща с възглас към гражданите, които са го осъдили като към тълпа от езичници без закон (ánomoi). Като отговаря на акламацията, пренасочвайки нейния смисъл към гражданите по трибуните на цирка, Поликарп всъщност се намесва в ритуала на осъждането, «раздвоява» неговата легитимност – и така я оспорва. «Двусмислието» на ритуала се усилва и от реторическата игра между átheos и ánomos, който разкрива заслеплението на истинските жертви – езичниците

Церемониалната намеса на мъчениците в ритуала по собствената им публична екзекуция е изключително важен похват на християнските автори в защита на собствената им религиозна стратегия за знаковите символически топоси на градския живот. Ето защо основните атрибути на цирка или на театъра като арената, трибуните, ложата на магистратите и др., няма как да не бъдат в центъра на деянията на мъченика. Според римския правен обичай осъдените могат да бъдат принудени да умрат на арената по начин, който е избран от зрителите и от магистрата, управляващ игрите. Арената следователно е много подходящо място мъчениците да демонстрират своя протест срещу публичния церемониал и неговите религиозни характеристики. Именно на арената християнската мъченица Перпетуа отказва да се преоблече, след като стражите опитват „да насилят мъжете да се преоблекат в дреха на жертви, обещани на Сатурн, а жените – на жертви, посветени на Церера"[35]. Усилията, които мъченицата прави, наистина си струват според християнския автор. Като отхвърля идолопоклонските дрехи, тя успява да парализира самия религиозен смисъл на ритуала по публичната екзекуция, от който езическата публика по трибуните очаква подкрепа. Тя успява в главното: да получи онази смърт, на която се е надявала по-рано. В това особено състезание между нея и езическия град, което се разиграва на арената, мъчениците печели, защото зад нея винаги е нейният Бог, който ѝ помага непрестанно.

Арената е толкова важно място за християнските автори, защото на това място гражданите са свикнали да признават победите[36]. Ето защо мъчениците влагат толкова усилие в специалната и напрегната ритуална борба срещу езическите ритуали, която се води с възгласи, с жестове, с

преобличане. Тяхната победа трябва да бъде призната на арената. Там тяхната смърт трябва да се превърне в свидетелство за Христос, а публичното наказание – в публично тържество.

Именно на арената смъртта на мъчениците може да постигне своята цел – да свидетелства за Христос и да получи публично доказателство за самото свидетелство. Понякога това публично доказателство се демонстрира с най-легитимния аргумент на публичния церемониал – акламацията. Когато един от мъчениците е задавен от собствената си смърт, публиката свидетелства чрез акламациите си за неговото второ кръщение (…ut populus reverenti illi secundi baptismatis testimonium reclameverit)[37]. И тъй като кръщението в Дух Свети е тайнство, т.е. не може да бъде видяно, още по-малко от езичници, акламиращата публика се оказва въвлечена , без да подозира, в друг ритуален сценарий, който тя легитимира[38].

Разбира се, ще сбъркаме, ако интерпретираме публичната смърт на мъчениците като културен или социален феномен, който „цели да приобщи римската култура или да сакрализира гражданското общество". Християните мислят себе си за общност, която е избрана от Христос, за да бъде единна и в живота и в смъртта. Те са Църква, нерушим съюз, който е създаден от Бога като негово собствено тяло за спасението на вярващите. Публичният живот, следователно, който промотира античния град, с неговите деления, спорове, избори, няма как да не бъде разпознат от християнското въображение като среда на развала и корупция, доколкото олицетворява всичко противно на християните. Няма как също цирковите и театрални ludi и spectacula, с тяхната цермониализирана съсловност, конфликтност и противопоставяния, олицетворявани от трибуните, цирковите партии и акламациите, да не концентрират в най-голяма степен негативното отношение на християните към живота в античния град.

Тертулиан е описал пунктуално още в началото на III в. елементите на противопоставянето между зрелищата на гражданите и дисциплината на християните. „Ние сме едно тяло (образувано) от едно общо съзнание (conscientia) за религията както в единството на дисциплината (disciplina), така и в един договор на надеждата. Ние се събираме, за да образуваме братство и съдружие, чиято цел е да призовава Бог чрез нашите молитви». Заедно с дисциплината Тертулиан обръща внимание и на общите ритуали, които дефинират това тяло: молитвите и милосърдните дела. Той обръща специално внимание на трапезите на любовта. Те започват с молитва, после следва запалване на свещи и ритуално умиване на ръцете, след това

– вярващите възпяват Бог и накрая молитва за завършек. На другия полюс са ритуалите в чест на императора – те олицетворяват, според християнския апологет, липсата на какъвто и да е ред и скандално рушат основите на disciplina romana: „трапезите по улиците променят града, че той започва да прилича на кръчма, а народът като стадо бърза да види зрелища, които са жестоки, безсмислени и лъжливи"[39].

Няма по-лошо място за християните в античния град от места като циркове, театри, хиподроми, с техния агресивен стремеж чрез spectacula и ludi, чрез публичния церемониал да демонстрират религиозно политическия характер на гражданската общност – това Тертулиан знае и тематизира многократно за своите християнски братя и особено в съчинението „De spectaculis", чиито аргументи срещу игрите и зрелищата ще бъдат повторени многократно в следващите векове[40]. За Тертулиан като римлянин няма съмнение , че публичния церемониалт в цирка има религиозен характер и неговото описание има за цел да предпази християните от контакт с култови практики, които могат да оскверн собствените ритуали на Църквата. И затова следва да се осъди поведението на онези християни, които посещават публичните зрелища под различни предлози. Поведението, което препоръчва на християните Тертулиан и авторите на Passiones и Acta спрямо публичния церемониал, само на пръв поглед изглежда противоречиво. Разбира се, християните трябва да се пазят от публични зрелища заради техния религиозен характер, който оспорва реда и учението на Църквата. Принудени от обстоятелствата обаче, ако се окажат там по време на публичните екзекуции, те следва и могат да се изправят срещу публичния церемониал и неговите ритуали. Трябва да са способни да разпознават християнската символика в тях и да демонстрират специфична памет за мъченичеството като акт на активно християнско действие срещу всякакви активни противохристиянски действия. В такава светлина става ясно, че паметта за мъченичеството, толкова важна за християните, няма как да не трансформира и цирковите игри – от езическа среда в среда на християнско спасение.

Християнската империя: зрелища и благочестие

В края на тринадесета книга на своята хроника византийският автор Малала ни е оставил изключително впечатляващ епизод, който демонстрира значението на връзката между паметта за мъченичеството и новата идентичност на града в християнската империя. Някой си Геласин, профе-

сионален мим, трябва да се яви в цирка, за да пародира християнските ритуали – зрелище, което се ръководи от последния езически император. Вместо това актьорът се превръща в онова, което пародира – става християнин и започва да скандира своята вяра пред зрителите чрез класическа акламация. От тук нататък цялото поведение на актьора е подчинено на публичната конфронтация като съчетаване на словесни форми и телесни жестове, т.е. като ритуал. От момента, в който Геласин изповядва своята вяра той умишлено търси мъченическа смърт, въпреки първоначалното объркване на императора и зрителите, които си мислят, че поведението на актьора е част от предварителния сценарий. Накрая мимът получава онова което иска – мъченическа смърт – и християнските ритуали триумфират на арената – символическото сърце на Рим. Мимът печели едно странно състезание, организирано по всички правила на цирковите зрелища от Късната античност – той получава мъченичеството като награда, а езичникът император – в края на краищата губи своята империя[41]. Накрая се оказва, че християнските ритуали са по-силни от всичко. Обстоятелството, че тяхната победа се разиграва на арената, прави разказа на Малала още повече натоварен със символически послания. За византийския хронист и неговите съвременници връзката между Ромул и арената, която той бил създал лично, е от особено значение. Няма по значимо място в топографията на града, което в толкова голяма степен да олицетворява политико-религиозния статут на Рим.

Впечатляващата образност и умишлено търсената двусмисленост могат да отпратят съвременния изследовател в странични посоки – или в търсене на реални прототипи, или в коментари за политическа пропаганда. За историка на културата е от значение друго. Сюжетът за актьора-мъченик, разказан от Малала, е достатъчно често срещан в изворите от VI в. Още по-интересно е обаче, че този сюжет се появява в документите още от IV в. Това означава, че въпросът за отношенията между християнството и градската традиция, мислени през фигурите на церемониала и арената, е поставен с достатъчно острота за християнските автори във времето на Константин Велики или малко след това[42]. Обстоятелство, което ясно свидетелства за значението на проблема. Още повече, че тези хора познават, или непосредствено, или чрез близко свидетелство, цирковата арена като мястото за екзекуции на християни според публичния церемониал на Рим. Какво налага толкова очевидни промени в „режима на паметта" за мъчениците, след като римският император става християнин? Влияе ли тази

нова публична памет за мъченика върху отношенията между Църквата и публичните пространства в града?

Сюжетът за мима-мъченик е достатъчно ясен със своята двусмисленост. И мимът, и мъченикът са ясни представители на два различни типа религиозна и публична култура и следователно – на две различни ритуални традиции, тази на града и тази на църквата. Ето защо разказът за този двусмислен персонаж трябва да коригира едновременно няколко равнища – различието и съединяването на двете противоположни ритуални практики, конфликтите между тях и триумфа на Църквата в сърцето на Града. Обикновено става дума за мим-езичник, който решава да подиграе ритуалите на своите съграждани-християни по време на най-важното събитие за града – цирковото или театралното зрелище. По време на представлението обаче християнските ритуали започват сами по себе си да въздействат върху неподозиращия актьор и той се превръща в християнин. И тъй като религиозната трансформация се извършва върху арената – знаково място за градската публична церемония, актьорът демонстрира новата си принадлежност чрез словесни и жестови фигури от неговото „въоръжение": води публичен реторичен двубой със своите съграждани-езичници и ръководителя на зрелището, като ги провокира, прекъсва или убеждава със скандирания. Двубоят започва с публично изповядване на вярата, което мимът декламира пред зрителите. Те от своя страна отвръщат със смях и подигравки. Постепенно с нарастване на конфронтацията се забелязва и разпадане на легитимността на градската общност, събрана в цирка или театъра – гражданите започват да се колебаят, а властите решават да се намесят със сила на арената, без общото съгласие. Следва мъченическа смърт на актьора, която нанася смъртен удар на гражданската общност – властите и гражданите се разделят генерално по повод на мъченика. Първите в опита си със сила да възстановят реда на арената, екзекутирайки актьора, се оказват разрушители на религиозно-правната традиция, която ги задължава да действат заедно с гражданите. Гражданите пък, от своя страна, приемат християнството като публично скандират новата си религиозна принадлежност по време на екзекуцията на актьора. Те са заели противоположна позиция на тази на своите магистрати, с което публично са обявили както незаконността на езическата власт, така и образуването на нов център на легитимност за града – мъченикът. Разиграването на този сложен ритуален сценарий на арената превръща разказите за „мима-мъченик" в изключително интересно свидетелство както за победа-

та на Църквата над установения религиозно-политически ред в публичния живот, така и за създаване на нов публичен механизъм за градския живот, който може да бъде легитимен, доколкото Църквата го представлява.

Стратегията за създаването на този нов публичен механизъм за живот в града, която препоръчват авторите на сюжетите за „мима-мъченик", е ясна – ритуалите на противника могат да бъдат победени, ако бъдат преподкрепени от нов върховен религиозен ред. Тази стратегия е напълно адекватна на възгледите на авторитет като Евсевий Кесарийски, според когото цялото езическо минало на Римската империя е предзнаменование за нейното обръщане в християнството по времето на Константин Велики, императорът враг на езичеството[43]. Техниката на обяснение, която се ползва от тези автори, има своите референции в богословието на Отците на Църквата от IV-VI в[44]. В такъв контекст, в който богословският и политическият разказ се аргументират по сходен начин става ясно, че усилията на авторите, които се занимават с церемониала или най-малко с неговите описания, придобиват значение на културен симптом. Принудени от реалността на гоненията и същевременно – водени от своето съзнание за централната роля на цирка и театъра в гражданския и церемониален живот на Империята, християните изработват свое собствено ритуално пространство (или го описват) на spectacula или ludi. В това специфично пространство християнските ритуали трябва да се показват публично в контекста на традиционните ритуали на арената. Задачата на тази публична презентация е ясна. Първо тя цели да покаже, че старите, езически ритуали на арената могат и трябва да бъдат победени от тайнствата на Църквата. Втората цел е не по-малко важна – арената трябва да бъде запазена като символическо пространство на Империята. Разбира се, мъченичеството (и разказите за него) в най-голяма степен може да извърши аргументирано този важен трансфер на политико-религиозни значения.

За да разберем причините за тази промяна към паметта за мъчениците, следва да си припомним разтърсващия ефект, който има върху християните обръщането на Римската империя към Църквата при Константин Велики. Миналото на империята започва да се мисли от християнските автори като провиденциален смисъл, който Бог целенасочено укрива в езическа опаковка, за да не бъде разпознат от езичниците, но да е ясен за вярващите. Само мъченичеството и паметта за него могат аргументирано да дадат този нов политико-религиозен „ключ", през който може да бъде преписана за християнски цели историята на Римската империя. Така след

IV в. паметта за мъченичеството започва да се свързва систематично с новата християнска визия за предопределения от Бог съюз между Империята и Църквата. Това означава, че паметта за мъчениците след IV в. следва да аргументира и да разкрива(чрез разкази или ритуали) за християните тайния Божествен план за съюза между Църква и Империя, който съществува още във времената на гоненията. В подобна перспектива става ясно защо пролятата церемониално на арената християнска кръв по време на гоненията, много скоро след това (средата на IV в.) започва да се мисли като разкриване на тайнствения план на Бога за предопределения съюз между Църквата и градския живот, на който мъченикът не може да не стане покровител.

Памет и церемониал: градът и неговата топография

Колкото и да е парадоксален, сюжетът с мимовете-мъченици ни дава ясно представа за изключителното значение на връзката между града и църквата, която толкова вълнува християнското въображение във времето след Константин Велики. Създаването на мрежа от символически значения, които и педагогически, и предизвикателно за свържат класическата топография на Рим с нейното християнско преобразяване – това е същинската задача на автори като Малала[45]. Решаването на подобен казус изисква композиционна и съдържателна аргументация. С мъченическата смърт на актьора Геласин приключва не само 13-та книга на неговата хроника, но и езическата част от историята на Рим. Мястото, което Малала избира, за да приключи езическата традиция е подбрано така, че да бъде включено след подходяща обработка в ритуалния комплекс на Църквата. Идеята е елегантно и провокативно свързана с наративната логика на един автор, който приписва на основателя на Рим изобретяването на ритуала на цирковите зрелища. Арената се превръща в място, където ритуалите на Църквата сами по себе си „убеждават" езичниците да станат християни. А най-важният персонаж в езическата церемониална практика на арената – мимът, умира, за да се роди светецът мъченик. От своя страна и християнският ритуал, който триумфира безапелационно на арената над езическия ритуал също е описан многозначно, с подчертано търсено двусмислие. В качеството си на кръщение, този ритуал е тайнство на съюза между Христос и човека и поради това неговото действие е представено като невидимо, като случващо се отвъд видимостта на публичния ритуал. Арената обаче

задава публичен, градски характер на събитието и поради това – мимът изповядва християнската си вяра с поведение и слово, копиращо публичните ритуали на игрите. Така ключовото сакрално място на езическия град – арената, се оказва включено в Божествения план за спасение не по силата на собственото си, осветено от религиозната традиция място, а заради непостижимата и поради това парадоксална милост на Бога. Арената следователно се превръща в нов център на градското пространство, който следва да символизира новия характер на градската общност – създадена не по силата на традиция, а избрана от парадоксалната воля на Христос. В тази перспектива става ясна аргументацията на Малала. След екзекуцията на мима-мъченик започва историята на Римската империя като християнска. Смъртта се е трансформирала в собствената си противоположност – ново раждане, а убитият от града – в негов пазител и покровител.

Паралелната предопределеност на езическия град и езическата империя към християнското си преосноваване и ново раждане е любим сюжет на византийските хронисти като Йоан Малала както в периода IV-VI в., така и след това[46]. Политико-религиозните функции на този сюжет, въпреки различията в детайлите, са ясни. Трансформациите в политическите институции на Империята следва да бъдат описани по аналогия на тайнството кръщение в Християнската Църква, където новото раждане на човека на вярата преминава през собствената му смърт за греха. Оттук и голямото значение, което придобива разказът за християнските мъченици като покровители на своите градове, в наративната композиция на хрониките. Тяхното превръщане от обект на ритуална езическа омраза в покровители на града следва да аргументира ключовия сюжет в разказа на хронистите – този за церемониалното превръщане на политическата власт от езическа в християнска.

Няма съмнение, че темата за преобразяването на политическата власт от езическа в християнска, т.е. за раждането на Християнската империя, е ключова за християнските автори след Константин Велики. През призмата на тази очевидно възлова за цялата християнска общност тема се задава и аргументацията на една нова символическа връзка, която трябва ясно и недвусмислено да обвърже паметта за мъчениците с града, който ги е осъдил, в неразривна цялост.

Подобно"изобретяване" на памет се нуждае пред всичко от теология. Всъщност екзотичните описания на Малала имат ясна цел – да представят теологическа връзка между паметта за мъченика и градското пространство като същинска част от историята, като реален факт от миналото на града. Разбира се тази теология на връзката между паметта на мъченика и градската общност е разработена и от други автори. Симптоматично е обстоятелството, че тази тема се разработва през цялото Средновековие в рамките на голямата тема за ролята и мястото на Църквата като богочовешки организъм в политическия свят. В най-голяма степен Отците на Църквата на Изток и на Запад й придават богословска значимост. Паметта за християнството следва да бъде преоткрита в границите на света, който го преследвал, за да бъде аргументиран Божественият план за неговата промяна. Колкото и остри да се теологичните спорове през VI и V в. по този пункт, християнските мислители са единодушни.

Подобни промени няма как да не повлияят и върху установената вече в рамките на Църквата култова практика за честване на паметта на мъчениците. Разказът за тях започва да изгражда систематична връзка с градската общност, която е предопределена да се „роди" като християнска след смъртта на мъченика. Именно на базата на агиографията от IV и V в., т.е. след Константин Велики, се аргументира тази теза, на която е съдено да промени радикално ролята на града в християнското въображение и така да му даде друга историческа перспектива – пролятата в града кръв на мъченика се превръща в „рожден ден" (dies natalis) на града като християнско място, като автентична среда за Църквата.

Пруденций, съвременник на Августин и влиятелен автор, ни е оставил описание, което ясно свидетелства за промените в отношението към паметта на мъчениците и нейните нови функции. Неговият герой Лаврентий е ситуиран в Рим „antiqua fanorum parens". Смъртта му върху запалена скара, описана в потресаващи детайли, произвежда чудо, което разделя гражданите в цирка. Неговата запалена кожа действа активно, но диференцирано: за християните издава чудодеен аромат (класически белег в по-късната традиция за разпознаване на святост), но за езичниците – воня. Арената, която е център на описанието, се превръща в място, в което Лаврентий с подкрепата на Бог печели триумф, описан в понятия и категории, които не оставят съмнение: славата на мъченика има стойност, доколкото служи за превръщането на Рим от езическо в християнско място. Неговото поведение е описано като образец на римска доблест, докато това на неговите мъчители-езичници – като „варварство"[47]. Фигурата, която използва Пруденций, не може да бъде по-ясна. Триумфът на Лаврентий не може да не бъде предопределен за всеки градски слушател на неговото житие

след обръщането на Константин Велики – езичеството е обречено да загуби своя статут в града **и** защото се трансформира в поведение, което заплашва гражданството, т.е. става варварство. Не може да има по-ясно свидетелство за новата роля на християнския разказ за мъченика и паметта за него в историята на средиземноморския урбанизъм след IV в. – християнската принадлежност започва да се идентифицира непосредствено, чрез церемониала за мъченика, с градското пространство, а езичеството – с всичко противоположно на града.

Като истински римски граждани и Пруденций, и неговият герой мислят традиционните публични церемонии в цирка като видима проява (ritus) на вярвания (opinio), които крепят гражданската общност, правят я цялостна и стояща извън конкретното време[48]. Когато Пруденций представя мъченическата смърт на Лаврентий като предзнаменование, като своеобразно пророчество за бъдещия триумф на император Константин Велики над езичниците, той не се различава съществено от своя съгражданин Вергилий, който проектира в миналото анонсирането на един нов ред, който трябва да бъде лигитимиран. В духа на римската традиция церемонията (и нейното описание) дава смисъл и плътност на всяко провиденциално събитие.

Популярността на житието на Лаврентий на Запад до голяма степен се дължи на важното място, което заемат публичните церемонии в разказа на Пруденций за паметта за светеца. Всъщност житието се появява по време, когато християнското богословие, особено на Запад, в лицето на западните Отци – св. Августин, св. Амвросий, св. Йероним – активно полемизира ролята и мястото на традиционните градски ритуали в живота на Църквата. Обстоятелството, че в острата полемика надделява тяхната теза за употребимостта за публичните церемонии от страна на християните, разбира се – само след като Църквата отстрани от тях езическото "opinio" (вярване), представлява сериозна причина за изясняване на влиянието на автор като Пруденций върху цялата агиографска традиция след IV в. на Запад. Въпреки че е писана на гръцки, неговата антология в стихове за 14 мъченика „Peristephanon" оказва изключително въздействие в среда, практически доминирана от латинския език.

Описанията на градските церемонии в агиографията след Константин се превръщат в изключително въздействащи инструменти за създаване на цяла мрежа от аргументации, която да обяснява християнизацията на традиционната градска топография. Паметта за мъченика след IV в. изпълнява и подобни функции.

В своето «Слово за мъченика Гордий» св. Василий Велики разказва на своите съграждани историята на първия мъченик на гр. Кесария. Подобно на Пруденций, авторът създава около едно градско събитие в миналото християнски контекст, който обаче е разбираем само от гледна точка на собственото му настояще. Когато разбира, че неговият град е изправен пред граждански междуособици заради християнството, Гордий, офицер и християнин, се оттегля, за да се подготви за битка. След като преминава през систематична аскетична подготовка с пости, молитви и бдения, Гордий сам се отправя към арената, където всички граждани присъстват на надбягване с колесници, за да честват «местно езическо божество», «един войнстващ демон». В контекста на античната политическа култура подобни прояви символизират легитимността на установения политико-религиозен ред. В описането на Василий, обаче, този ред е силно корумпиран, доколкото в театъра са допуснати всякакви хора, които нямат място там – и евреи, и чужденци, и дори християни. Цялото поведение на Гордий на арената е издържано и изящно и точно в духа на допустимите провокации срещу установения ред на публичните церемонии в театъра. Василий великолепно описва разпадането на гражданското единство и неговото ново създаване около новия център на легитимност за града – светеца. Толкова много всички зрители са заслепени от Гордий, че не забелязват онова, заради което са в цирка – надбягванията с колесници. Оказва се, че Гордий може да бъде единственият център, който да събира заедно сетивата на всички зрители: «очите не искат да се спрат на нищо друго освен Гордий, ушите не искат да чуят нищо друго, освен неговите думи». Така, за да аргументира достатъчно красноречива мястото на светеца, Василий използва популярни през IV в. похвати за изразяване на обща за гражданите радост. Става дума за похватите, които панегиристите от IV в. употребяват за описание на церемонията на императорския adventus, което безапелационно символизира лигитимацията на политическата власт от страна на гражданската общност. Разбира се, новият център на политико-религиозна легитимност няма как да не се конфронтира с традиционния: мъченикът с представителя на властта в театъра. След поредица от церемониални сблъсъци Гордий е осъден на смърт чрез обезглавяване извън театъра и извън градските стени. Вместо да изолира светеца от неговите съграждани, присъдата по чудесен начин има обратен ефект. Всички граждани напускат театъра, за да се обединят извън него около смъртта на светеца. Новото гражданско единство се ражда, когато всички граждани, събрани

заедно извън града, в място, което Василий многозначително нарича «арена на мъчениците», акламират Гордий като победител по време на неговата екзекуция. Въпреки че е изпълнен по всички правила на традиционния публичен церемониал, триумфът на мъченика излиза извън собственото си място. Като подчертава новата топография на гражданската общност, смъртта на Гордий обяснява и победата на зрелището на мъченичеството над спектакъла на конните надбягвания в театъра. Оказва се, че сакралната топография на градската среда, центърът с театъра, може да бъде трансферирана легитимно на други места, стига да бъде пренесена и церемониалната практика, която легитимира тази среда. Всъщност, описанието на смъртта на мъченика може да изясни теологически преориентирането на градското пространство от центъра към периферията, което се наблюдава през Късната античност. Местата на градската сакралност, според Василий, се оказват свързани с паметта за светеца, която Църквата и нейните тайнства могат да актуализират периодично[49].

Дали е случайно, че Василий иска да свърже новата символическа топография на града с паметта за светеца? Разбира се, може да се допусне, че авторът търси стабилен теологически аргумент за необходимостта от устойчивост и защита на новата символическа топография на вече християнския град. Вечната памет на мъченика, която Църквата гарантира, може да бъде стабилна сакрална опора за тази нова градска топография, само когато се намира редом със старата, защото трябва да я контролира и конкурира. Не трябва да се забравя също, че самата църковна служба, със своята организация, елементи и ритуали – от реторически конструирана проповед през организираните колективни скандирания в ритъм на вярващите по време на литургия – започва от IV в. насетне да се превръща в място, което следва да представи визуална среда на християнската памет[50]. Струва ми се, че ще сгрешим, ако мислим визуалния фокус на християнската служба след IV в. в средиземноморските градове като проява на желанието на Църквата да се адаптира към местните традиции. Със сигурност, обаче, визуализацията на публичните жестове в службата разчита на старите градски навици на християните като зрители, които могат да демонстрират своето единство чрез церемониите на публичното зрелище (spectaculum)[51]. Може ли зрелищното припомняне на деянията на мъченика по време на служба да въоръжава неговите съграждани с убеденост, че зрелището в християнската вяра е по-силно от зрелището на игрите в театъра? По-скоро акцентът в християнската служба за паметта на градския

мъченик е другаде – в паралелността на зрелищата и градската топография. Припомняйки ежегодно паметта на светеца, зрелището на църковната служба обяснява паралелно и едновременно края и на публичните игри, и на топографията на античния град. Трябва да е ясно, че топографията на античния град нито е, нито може да бъде религиозно неутрално пространство за християните, а още по-малко за онези, които са едновременно и негови граждани, и верни на Църквата. Нито е възможно да подлежи на забрава обстоятелството, че именно в рамките на тази стара топография се е състоял религиозно-политическият сблъсък между Църквата и езичеството, който Христос е превърнал в триумф за християните. За да бъде припомнен този триумф, обаче, той следва да бъде презентиран чрез двете страни на конфликта – победени срещу победители, езичници срещу християни, езическа топография на града срещу християнска.

Ще сбъркаме, ако търсим мотивацията за подобен тип публично конструиране на памет в някаква форма на пропаганда или на религиозно убеждаване[52]. Пропагандата или нейните социални производни, толкова близки на човека от XXI в., е възможна в среда, в която културното въздействие е допустимо, заради принципната отделеност и различност на формите на човешката активност. По никакъв начин пропагандният тип поведение не може да бъде свързан с разказа на християните след IV в. за триумфа на тяхната вяра, защото това е разказ за триумфа, извоюван не от християните, а от самия Богочовек. Ето защо причините за подобен тип конструиране на памет, което да центрира вниманието върху тържеството на Христос, трябва да бъдат търсени в самите основания на християнската религия като религия на тържеството, на преобразяването. Тържеството от победата над смъртта и от възможността на човешката природа да бъде преобразена в Божествена. За такава перспектива, теологическа по своя характер, а не пропагандна, употребата на паметта за мъчениците като средство за разкриване на християнския триумф е начин за споделяне на собствената принадлежност към света на Църквата. Ето защо Църквата заема толкова важно място не само в «Слово за Гордий» на св. Василий Велики, но и в останалите произведения на християнската агиография. Ако разказът за мъчениците следва да припомня на гражданите, че те са християни и могат да триумфират, да преобразят смъртта, защото Бог ги е избрал, то образът на Църквата, като променящ традиционната градска среда с нейните публични церемонии и преобразуващ традиционната градска топография с нейните loci на традиционна сакралност, не може да не бъде триумфиращ.

Това означава, че в разказа за християнизираната градска памет, образът на Църквата трябва да спазва конвенцията за опозиционното конкуриращо поведение, целта на което е налагането на върховенството, един вид религиозно-политическо управление над друго, на триумфа на християнския ред над езическия. Решителната борба срещу церемониала на противника е най-ефективният начин за доказване на незаконността на неговия религиозно-политически ред и на средата му – старата градска топография. Християнските автори от времето на Василий Велики, подобно на своите предходници от III в., разбират прекрасно, че изпълнението на толкова символически натоварваща задача изисква използването на средства (и текстове), които гарантират налагането на тяхната собствена интерпретация на градския церемониал и неговата топографска среда. За да бъде аргументиран, следователно, триумфът на Църквата в античната градска среда, той трябва да бъде показан (и описан) като притежаващ най-малко две символически стратегии – да използва чуждите церемониални практики за свои цели или да може да ги побеждава в открита битка.

Агиографският разказ на св. Василий Велики за мъченика Гордий е изключителен пример за аргументация на триумфалното превъзходство на Църквата над езическите политико-религиозни практики в града чрез императивно «преобразуване» на неговата символическа топография. След като е разбито от интервенцията на Гордий на арената, гражданското единство иначе традиционно базирано в центъра на града, отново се възпроизвежда около гроба на светеца – в градската периферия, в покрайнините на града. Сакралният център на античния град се оказва периферия на християнския, а публичният церемониал на зрелищата – средство за онагледяване на тайнствата кръщение и причастие. Основният агент на символическото топографско «преобразуване» на града – Гордий, е въоръжен от св. Василий Велики с всички възможни оръжия, за да изпълни своя план – поведение и език на същински публичен лидер в контекста на античния градски церемониал. И докато светецът успешно оспорва съществуващия градски ред, доколкото се оказва ефективно използващ езическия церемониал за християнски цели, то легитимният защитник на статуквото – магистратът, се оказва нелегитимен по отношение на прерогативите си в мястото, където те следва да бъдат упражнени – театъра. След като е успял да «преобразува» публичния церемониал не може да има съмнение, че героят на Василий може да преобразува и градската топография. Под перото на Василий обаче двете топографии на града, старата – езическа

и преобразуваната – християнска, се оказват в симптоматично съотношение помежду си, доколкото публичният церемониал и неговият тълкувател Гордий им посредничат. Ако публичният церемониал може да бъде използван от Църквата, когато неговата езическа религиозност бъде преобразувана, то и традиционната топография на града може да бъде употребявана от Църквата, ако бъде осветена и преобразувана от нея.

Мъченикът може да стане покровител на град, доколкото може да преобразува неговия публичен церемониал и следователно неговата среда – в нова, в християнска топография на града. Такъв е урокът, който дава св. Василий на целия християнски Изток.

Втората стратегия за изразяване на върховенството на Църквата чрез демонстрация на публична победа над традиционните практики на гражданския церемониал ще илюстрирам с пример, който е симптоматичен за целия християнски Запад. Става дума за епископа на Милано – св. Амвросий, чието дело служи за образец през цялото Средновековие. Авторът на житието драматизира ретроспективно един спор, който най-вероятно е само епистоларен: кореспонденцията между епископа и император Теодосий Велики (379-395) (тя е конфиденциална все пак) се превръща в остра конфронтация в контекста на християнската литургия, заради която Амвросий печели, в разказа за паметта на светеца. Приблизително на същите цели служи и разказът за чудото на арената, който ни интересува. Представителят на християнския император, Стилихон, извършва нещо, срещу което Амвросий не може да не действа – по негова заповед от олтара на църквата в Милано насила е измъкнат някой се Кресконий – престъпник, и е осъден на смърт чрез екзекуция от диви животни (ad bestias) на арената. Заради насилието от страна на императорския представител над установените в Империята практики за правото на убежище в Църквата, Амвросий решава да действа там, където е най-силен – с молитвата в олтара. Възгласите му дават парадоксален резултат – небесно отмъщение. По време на екзекуцията, вместо да разкъсат Кресконий, леопардите нападат Стилихон, заради неговото насилие над олтара. Резултатът от намесата на Амвросий неочаквано е справедлив – всички избягват смъртта, но получават урок от триумфиращата Църква – Стилихон се покайва, а Кресконий е изпратен на заточение[53].

Всъщност главната цел на житието е да обобщи чрез своите особени инструменти на средство за припомняне на религиозни образци – необходимостта от периодично покаяние на императора пред Църквата[54].

Благодарение на това ранно житие, както и на много други и различни исторически документи, този стилизиран тип отношения между епископ св. Амвросий и император Теодосий I се препоръчва като образцов за отношенията между Империя и Църква през следващите векове.

За да аргументира тази цел, авторът използва отново някои важни общи места от разказа за мъченичеството, който в края на IV и началото на V век е вече ясно установен в християнската традиция. Арената остава среда на ясна конфронтация между публичната власт и Църквата. Дивите животни, които се подчиняват на светеца, продължават да бъдат важна част от този разказ. Противопоставянето между двете сакрални пространства – Църквата и арената, асоциирането с конфронтация между литургията и церемониала на Църквата и цирковите зрелища, позволява да бъдат йерархизирани двата важни авторитета за християнската градска среда – епископа и политическата власт. Противопоставянето между ритуалите на Църквата (новият християнизиран град) и на арената (старият езически град) е същинският казус в житието на св. Амвросий. Още повече, че християнската агиография от времето на Константин Велики и свързаната с нея култова практика наследява от епохата на гоненията модел, който е много радикален: открита ритуална провокация в контекста на сакрална публична среда, която е враждебна спрямо религиозната традиция на Църквата. Как обаче този радикален модел да бъде адаптиран спрямо промените в реалностите от IV-V в., в които градската публична среда вече не е враждебна (поне публично) спрямо Църквата? Какви следва да бъдат функциите на християнската памет (и като разказ, и като култ) за религиозно-политическото противопоставяне между Църквата и града във времето, когато градовете в Империята се състезават да строят повече и по-монументални църкви? Въпросът е сериозен защото агиографската традиция след V в. и нейната популярност на Изток и на Запад, през цялото Средновековие, превръща този сюжет в много важен за разпространението на християнството и на урбанизма в Европа. Въпреки че са далеч от Рим, Милано и Кесария чисто пространствено, градовете в Европа на север от Средиземноморието възприемат модела на ритуалното противопоставяне като типично за градското поведение, което агиографският разказ за светците препоръчва. Заедно с християнството, новите вече християнски градове възприемат и представата, контролирана от паметта за мъчениците че за да бъдат християнски, градовете трябва да припознаят като своя историята на старите средиземноморски градове, които са свидетели на триумфа на Църквата.

И така, агиографската памет за триумфа на Църквата и като култ, и като разказ, след Константин Велики вече служи за осигуряване на ритуални аргументи за религиозно-политическия контрол върху градското пространство и неговата символическа топография.

Градското пространство може да бъде християнизирано, доколкото бъде запазено едновременно и принципното различие между Църквата и традиционната градска топография, и възможността за неговото отстраняване. Припомняйки (и актуализирайки) ритуалните противопоставяния, агиографският разказ за паметта аргументира тезата, че християнизацията на градското пространство е възможна доколкото Църквата осигурява контрол върху него чрез различните ритуали на противопоставяне, които гарантират единството. Не може да има съмение, че в перспективата на този динамичен възглед за града и неговата символическа топография, който се генерира от агиографския разказ за паметта, става по-ясен динамичният профил на урбанизма през Средновековието.

За медиевиста изследването на въпроса за формирането на агиографския разказ за паметта на християнския мъченик и за политико-религиозните му функции през периода III-VI в. Късна античност или Ранно средновековие?) е от голямо значение за разбиране на средновековния урбанизъм по няколко причини.

- Първо, защото през цялото Средновековие по религиозни причини този разказ функционира без големи трансформации, като неотменим атрибут на Християнския град и на Изток, и на Запад.
- Второ, защото аргументира необходимост от системна интепретация на публичния церемониал в средновековния град, като религиозно-политически феномен.
- И трето, защото агиографските паметници са относително многобройни и следователно могат да представляват критична маса изворов материал, който може да задълбочи изследванията за средновековния град.

Cérémonial publique, mémoire chrétienne et topographie symbolique urbaine: le récit du martyre et ses fonctions

(Résumé)

Georgi Kazakov

Cet ouvrage analyse un phénomène extrêmement intéressant de l'urbanisme médiéval: la formation et le fonctionnement des stratégies chrétiennes de construction de la mémoire, liée au remaniement (par la langue et par le culte) de l'héritage païen de la ville Gréco-romaine et sa topographie symbolique.

La thèse centrale de la recherche est que les descriptions des pratiques cérémonielles dans la littérature chrétienne sont des sources d'histoire, dont la reconstruction peut livrer suffisamment d'arguments pour l'analyse précise du phénomène de la construction de la mémoire.

L'auteur analyse des textes clés de la période étudiée, qui jouent un rôle structurel dans le discours sur le sujet. Attention particulière est prêtée au sujet du martyre et ses fonctions pour la création de la mémoire chrétien spécifique. D'après l'auteur, la multitude des descriptions de cérémonies publiques et de topographie urbaine qui les accompagne, ont un but précis provenant de la doctrine chrétienne religieuse et politique en même temps: la mémoire chrétienne se doit de transformer l'héritage urbain antique de telle manière que la topographie païenne soit présentée (à travers la langue et le culte) par le cérémonial public, en tant que lieu privilégié du triomphe de l'Eglise. En remaniant et en transformant la mémoire de la topographie symbolique de la ville Gréco-romaine, par le biais de descriptions des cérémonies publiques, les auteurs chrétiens démontrent (à travers la langue et le culte) – en pratique leur propre doctrine politique - c'est la conclusion principale de l'auteur.

Бележки

[1] Сред многото изследвания за ролята и мястото на церемониите в късноантичното и средновековното общество ще спомена няколко, които според мен са от фундаментално значение за развитието на византинистиката и общата медиевистика: Bloch, M. Les Rois thaumaturges. Paris, 1983 (2e ed.); Канторович, Е. Двете тела на краля. Изследване на средновековното политическо богословие. Прев. Слава Янакиева. София, 2004, и Дагрон, Ж. Императорът и свещеникът. Етюд върху византийския «цезаропапизъм». Прев. Цв. Кръстева. С., 2006.

[2] Повече за антропологическите теории и историческите изследвания в Дресел, Г. Историческа антропология. Въведение. Благоевград, б.г.

[3] Повече за мястото на антропологическата теория в медиевистичните изследвания от последните няколко десетилетия виж в Льо Гоф, Ж. Продължава ли политическата история да е гръбнакът на историята. - В: Льо Гоф, Ж. Въображаемият свят на Средновековието. София, 1998, 387-405.

[4] Понятието „политическа доктрина", което използвам по отношение на християнството през Късната античност е израз на намерението ми да работя с изследователски апарат, който е по-близо до изследвания обект, отколкото понятия като „идеология", „теория" и др., които не реферират адекватно към културно-историческия контекст на изследваното време. За необходимостта от нов понятиен апарат за описание на политическите идеи през Средновековието виж резюме на дебата за понятието „политическа теология" в Канторовиц, Е. Двете тела на краля. Изследване на средновековното политическо богословие. Прев. Слава Янакиева. София, 2004, стр. 8. Пак там и основна библиография по темата. Повече аргументи относно Византия по въпроса – виж Казаков, Г. Защо Византия няма политическа теория. - В: Civitas Divino-Humana. В чест на проф. г. Бакалов. София, 2004 стр. 183-192.

[5] За потенциалната опасност от подмяна на знание за средновековния контекст заради използване на модерни понятия или идеологии виж проницателния текст на Дагрон, Ж. Императорът и ..., стр. 311-345.

[6] Настоящият текст дължи много на две изследвания, които въпреки различията в методите и изводите, фокусират вниманието си върху значението на връзките между християнския мъченик и късноантичния град. Става дума за Buc, Ph. Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive.// Annales HSS, 1997, 1, pp. 63-92 и Veyne, P. Païens et charité chrétienne devant les gladiateurs.//Veyne, P. L'empire gréco-romain. Paris, 2005, pp. 545-632.

[7] Mommsen, Th. Le droit pénal romain. trad. franç. V.3, Paris, 1907, pp. 229-266

[8] Този аспект от ритуалния живот на античния цирк се разглежда от много съвременни изследователи. За повече подробности Potter, D. Martyrdon and Spectacle, in: Scodel, R. (ed)- Theater and Society in the Classical World. Ann Arbor, 1993, pp. 53-88.

[9] Martiali. De Spectaculis, 16. Heraeus, W. ed. 1926, цитирано по trad. franç. 1930-33, p. 22.

[10] Тертулиан. Апология на Християнството. XV, 5. Прев. Стела Панайотова - В: Средновековни философи, ч. 1. София, 1994, стр. 30.

[11] Тази теза е ясно застъпена в Digesta Justiniani, 48.9.12., където четем: „confestim poenae servi fiunt" (стават незабавно роби на наказанието си), цитирано по Mommsen, Th. Le droit pénal romain..., p. 292.

[12] Относно ролята на цирка в политическата култура на Древния Рим трябва да се изтъкнат изследванията на Paul Veyne и по специално - Le Pain et le cirque. Paris, 1976. Заслужава да се отбележи и последната му работа, която обобщава досегашните му занимания – L'Empire gréco-romain. Paris, 2005.

[13] Veyne, P. Le Pain et le cirque. Paris, 1976.

[14] Joannis Malalae. Chronographia, 7-45. Dindorf, L. et al. eds. Bonn, 1831, pp. 176-177. Цит. по The Cronicle of John Malalas. Melbourne, 1986, pp. 92-94.

[15] Claudiani. Panegiricus dictus Honorio Augusto sextum Consuli, 611-617. Hall, J.B. ed. Leipzig, 1969, pp. 287-288: O quantum populo secreti numinis addit imperii praesens genius.

[16] Сред многобройните изследвания по въпроса бих искал да посоча специално Curtius, E.R. La littérature européenne et le Moyen age latin. Paris, 1956, чиито изводи за панегиристите са повлияли в най-голяма степен настоящия текст.

Не мога също така да не посоча и скорошните изследвания върху проблема на доц. Анастас

Герджиков, малка част от които е и статията му в настоящия сборник.

[17] Светоний. Дванадесетте цезари. С., 1981, стр. 77.

[18] Veyne, P. Le Pain et le cirque, Paris. 1976, pp. 133-135.

[19] Cicero. Pro Sestio, 50.106, 54.115, 59.127. Cousin, J. ed. Paris, 1965, pp. 105, 199-226.

[20] Collin, J. Les Villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi aux supplices par acclamations populaires. Bruxelles, 1965, pp. 117-130

[21] Nicolet, Cl. Le métier de citoyen dans la Rome republicaine. Paris, 1988, pp. 480-487.

[22] Най-много свидетелства за акламации от Късната античност са събрани в сборника Scriptores Historiae Augustiae, който отдавна е обект на изследване. Заслужава отбелязване ролята на този интересен извор в последната работа на *Paul Veyne* L'Empire gréco-romain. Трябва да отбележим, че изследователите на акламациите в Античността всъщност дължат много на един медиевист. Става дума за Ernst Kantorowicz, чиято книга Laudes Regiae, 1946 (trad. franç. 2004) и до днес е образец за историко-антропологическо изследване върху този изключително интересен феномен на публичността през Средновековието.

[23] Dion. Epitoma, 74.2.3. Cary, E. ed. Vol. 9. pp. 126-127.

[24] Dion. Epitoma, 65.8.5. Cary, E. ed. Vol. 8. pp. 270-273.

[25] Dion. Epitoma, 73.13.3-4. Cary, E. ed. Vol. 9. pp. 96-99.

[26] Сред многобройните публикации през последните години заслужава отбелязване многотомната поредица Histoire du christianisme. T. I-XIV. Paris, 1990-2004, в която интересуващият ни проблем е разгледан подробно в т. II, Naissance d'une Chretienté (250-430). Paris, 1992, pp. 238-581. Пак там – актуална библиография по въпроса.

[27] Eusèbe. Histoire ecclésiastique, 6.45. Bardy, G. ed. Paris, 1984, Vol. 2, p. 161. Виж и руския превод: Евсевий Памфил. Церковная история. Москва, 2001, стр. 300-301.

[28] Passio Cypriani, 3.5. Bastiaensen, A.A.R. ed, pp. 216:22.

[29] Cypriani. De lapsis, 5. Bévenot, M. ed. Oxford, 8. Епизодът със значенията на реторическата конструкция на понятието disciplina е интерпретиран бляскаво от Alfoldi, A. Chretienté et l'Antiquité tardive. trad. franc. Paris, 1988, p.112.

[30] Сред многобройните изследвания по въпроса бих искал да изтъкна тези на С. Аверинцев, които и до днес не са загубили актуалност и като методология, и като съдържание. Само като пример виж Аверинцев, С. Съдбата на европейската културна традиция в период на преход от Античност към средновековие. -В: Човекът и Средновековието. История на европейската средновековна цивилизация. Т. I. София, 1994, с. 127-182.

[31] Най-стабилните аргументи по въпроса се привеждат от Cameron, Av. Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse. Berkeley, 1991. pp. 122-123. Също и Dagron, G. L'empire romain d'orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme -Travaux et memoires, 3. Paris, 1968.

[32] Veyne, P. L'Empire gréco-romain. Paris, 2005. Там – и систематизация на последните изследвания по въпроса.

[33] Buc, Ph. Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive, pp. 73-74, дава изключително интересна перспектива по въпроса.

[34] Martyre de Policarpe, 9.2. Bardy trad. Paris, 1972, pp. 118-119.

[35] Passio Perpetuae et Felicitatis 10.1-15. Bastiaensen, A.A.R. ed, pp. 128-130.

[36] Veyne, P. L'Empire gréco-romain. Paris, 2005, pp. 133-134, 188-195.

[37] Става дума за един от християнските мъченици, който е екзекутиран на арената заедно с Перпетуа. Виж Passio Perpetuae et Felicitatis 18.9, p. 140

[38] Buc, Ph. Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive. pp. 78.

[39] Тертулиан. Апология на Християнството... 39.1-2 и 39.14-19, стр. 62,64.

[40] Заслужава отбелязване и интересната гледна точка на Питър Браун за Тертулиан и мъченичеството. Виж Браун, П. Тялото и обществото. София, 2003, стр. 93-112.

[41] Пасажът от Malalae. Chronographia, 12-49-50..,pp. 314-315 се намира в превода на Jeffreys, E. The Chronicle of..,pp. 170-171.

[42] Повече по въпроса Buc, Ph. Martyre et ritualité..,p. 85, 99 – там и референции към други изследователи.

[43] Повече за християнската политическа доктрина през Средновековието и за мястото на Евсевий в: Дагрон, Ж. Императорът и свещеникът. Етюд върху византийския „цезаропапизъм". Бълг. прев. Цв. Кръстева. София, 2006.

[44] За влиянието на Отците на Църквата върху политическата доктрина на Империята има много литература. Виж по-специално Heim, Fr. La théologie de la victoire de Constantin a Théodose. Paris, 1992 и Heim, Fr. Virtus. Idéologie politique et croyances religieuses au IVe siècle. Berne, 1991.

[45] Въпросът за символическото значение на градската топография през Средновековието фокусира интереса на много изследователи. Не мога тук да не спомена няколко от тях, които са повлияли в една или друга степен на мнението ми: Браун, П. Култът към светците. София, 2001; Краутхаймер, Р. Три християнские столици.Топография и политика. СПб, 2000; и разбира се Dagron, G. Constantinople imaginaire. Paris, 1984. Не мога да не изтъкна и изследванята на В. Вачкова в тази посока, някои от които са обобщени в настоящия сборник.

[46] Повече за византийските хронисти и техните „фигури" на описание виж в съответните части от тритомната поредица Културa Византии. Т.1-3. Москва, 1984-1991 и съответните статии на Аверинцев, Чичуров, Бибиков и др.

[47] Prudentii. Peristephanon Liber. Hymnae II, vv.1-16, 429-520. Lavarenne, M. ed. et trad. Paris, pp. 32, 44-47.

[48] Относително ясно римската традиция може да се види у Августин – De diversis quaestionibus octoginta tribus 31. Turnhout, 1970, p. 42:25-26 "Religio est quae superioris cuisdam naturae, quam divinam vocant, curam cerimoniamque affert". Тази позиция всъщност възпроизвежда тезата на Цицерон от De inventione (Религия е онова, което култът и церемониите принасят към някоя висша природа, която наричаме божествена.).

[49] Sur Gordios le martyr, cols. 489-508. Bardy ed. et trad. Paris, 1949.

[50] За визуалната среда на християнската литургия виж Belting, H. Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art. trad. franç. Paris, 1998.

[51] Повече по въпроса виж при Poque, S. Spectacles et festins offerts par Augustin d'Hyppone pour les fêtes des martyrs. Pallas, 5, 1968. pp. 103-125 и особено pp. 110-111.

[52] Изключително задълбочен анализ на формите на публични презентации в Късната античност и на опасностите при използване от съвременните историци на понятия, които са непознати в онази епоха, виж у Veyne, P. Propagande - expression du roi. Image, idole, oracle.- In: Veyne, P. La société romaine. Paris, 1991.

[53] Paulini. Vita Ambrosii, 34, PL, 14, cols. 39 b-c.

[54] Повече за политическото влияние на агиографския разказ за отношенията между епископа на Милано и император Теодосий I виж у Heim, Fr. La théologie…, pp. 135-158.

МНТНР ΘΕΟΥ Η ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ – поява, разпространение, влияние и хипотези. ПРОЛЕГОМЕНА[1]

Еманоел Мутафов

„Молете се за всички светии и за мене, та като отварям уста да ми се даде слово, дръзновено да възвестявам тайната на благовестието" (**Еф. 6: 19)**

За епитета „МН[ТН]Р Θ[ЕО]Υ/ Η ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ"[2] на св. Богородица пръв в записките си споменава В. Барский (XIII в.)[3], а през 1902 г. за него в по-широк контекст пише Н. П. Кондаков[4]. Последният публикува изображението на св. Богородица върху панагиар от ризницата на манастира Ксиропотам на Атон, известен сред изследователите като „дискосът на Пулхерия" (**Ил.** 1). Н. Кондаков датира артосния панагиар през втората половина на XII в. и го свързва с изображението на св. Богородица „Знамение" в Новгород (около 1356 г.), както с някои образи от Спасо-Нередицката църква[5]. В последния храм под символа на „Хетимасията", заобиколена от херувими и серафими, Кондаков открива изображение на „Великата/ голямата Панагия/ Пресвета" в цял ръст, в поза на Оранта (Δεόμενη) с Христос Емануил в медальон на гърдите. Надписите върху това изображение обаче са само МНР ΘΥ / ΙΣ ΧΣ. Същият изследовател съобщава за воздух от църквата „Св. Климент" в Охрид (XIV-XV в.) с извезана „Велика Панагия" на него, върху който личали следи от литургически текстове на гръцки език. През XIV в. се среща и релеф на св. Богородица Знамение на фасадата на Георгиевския Собор на Юрий Полски[6]. После авторът посочва паралели с панагиар от Болонския музей от XV в.[7]; с критски триптих от Ватиканската пинакотека от същото столетие[8]; с руски и атонски панагиари от XVI-XVII в.[9] и пр. Особен е приносът на М. Татич-Джурич в изследването на ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ, която също вписва този епитет в широката гама от иконографски варианти на инкарнацията на Логоса чрез типовете св. Богородица Знамение или Влахернитиса Оранта[10]. За сръбската авторка „Велика Пресвета" е догматически епитет, но в публикациите ѝ не се цитира неговият произход, както се прави за други Богородични епитети като Αχειροποίητος, Χώρα του αχώρητου[11] и др. Под доминантата на инкарнацията или персонификацията на Христовата Църква се разглеждат подобни

Богородични стенописни изображения и в едно скорошно проучване на В. Миланович[12]. По-важно, струва ме се, е да се проследят само паметниците със сигниране (ΜΕΓΑΛΗ) ΠΑΝΑΓΙΑ с оглед установяването на произхода, разпространението и хронологическите граници на подобен химнографски епитет, иконографски мотив в различните области на религиозното изкуство. Прави впечатление, че с годините надписът Η ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ изчезва на Балканите, „славизира се", преминавайки в Русия[13], а св. Богородица все по-често се изобразява до кръста. Изображения от този тип се срещат в руската иконопис (**Ил.** 5) и върху паметници на малката пластика (медальони, енколпиони, малки нагръдни икони (**Ил.** 6) и др.) чак до края на XIX в.[14]

Семантично епитетът и иконографският мотив св. Богородица Η ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ се свързват с Христос като символ на пасхалния Агнец или като жив образ на артос-а, който се издига по време на евхаристийните ритуали („Чин на издигане на Панагията") във византийските манастирски трапезарии, преминава през императорския церемониал още през X в. и се утвърждава като практика в големите балкански обители през поствизантийския период (според повечето изследователи[15]). Всъщност позата на Мария в цял ръст с вдигнати ръце и с изображение на Христос в медальон на гърдите не може да се определи смислово като Оранта, както пише Н. Кондаков, тъй като не се моли, а по-скоро, както е според Х. Балтояни, символизира непорочната Девица, приемаща въплъщението на Св. Дух, за да стане Богородица[16]. Й. Калаврезу пък смята, че типът на Богородица върху „дискоса на Пулхерия" е „Вместилище на невместимото/Невместимия" (Χώρα του Αχώρητου)[17]. Не е изключено целият замисъл на артосния панагиар като църковна утвар и прилежащата му украса да илюстрират 20 строфа от „Богородичния канон за събота на Акатиста" в Триода, написан през IX в. от св. Йосиф Химнописец, където се казва:

„Στάχυν η βλαστήσασα τον θείον
Ως χώρα ανήροτος σαφώς,
Χαίρε, έμψυχε τράπεζα,
Άρτον ζωής χωρήσασα,
Χαίρε του ζώντος ύδατος
Πηγή ακένωτος, Δέσποινα."[18]

Идеята за св. Богородица като Трапеза е намерила място в епиграфиката на по-късните панагиари. Такъв например е дървен панагиар, обкован с посребрена мед от XVII в. с № 6085 в сбирката на НЦИАМ, София[19]. Върху него около изображението на Богородица с Христос на гърдите е

изписана част от тропара за „Издигане на Панагията”: ΓΕΓΟΝΕΝ Η ΚΟΙΛΙΑ ΣΟΥ ΑΓΙΑ ΤΡΑΠΕΖΑ / **Η** / ΕΧΟΥΣΑ ΤΟΝ ΟΥΡΑΝΙΟΝ ΑΡΤΟΝ Χ[ΡΙΣΤΟ]Ν ΤΟΝ Θ[ΕΟ]Ν ΗΜΩΝ / **Θ** / ΕΞ ΟΥ ΠΑΣ Ο ΤΡΟΓΟΝ ΟΥ ΘΝΗΣΚΕΙ / **Β** / ΟΣ ΕΦΙΣΕΝ Ο ΤΟΥ ΠΑΝΤΟΣ ΘΕΟΓΕΝ[Ν]ΗΤΟΡ ΤΡΟΦΕΥΣ / **Γ** / Гавриѝл – „Утробата ти стана света Трапеза, приемайки небесния хляб – Христа нашия Бог, всеки ядящ, от който не умира, както е казал Богосъздателят и кърмилец на всичко”. Химнографският цитат е разделен на четири от буквите-акролекса Θ Β Η Γ, което вероятно означава Θεοτόκε Βοήθει [τον] Ηγούμενο Γαβριήλ – „Богородице, помагай на игумена Гавриил”. По-горния надпис с оприличаване на Богородица с Трапеза се наблюдава и върху трисъставен панагиар от 1683 г., понастоящем в колекцията на манастира Св. Сава Осветени в близост до Витлеем[20]; по-ранен (XIV в.) известен ми съсъд с такъв надпис се намира в колекцията на манастира „Св. Йоан Богослов” на о. Патмос[21], а най-ранните са от Хилендар, но за тях ще стане дума по-долу.

За съжаление, Кондаков не датира някои от паметниците-паралели на Богородичния тип върху панагиара от Ксиропотам. При всяко положение иконографският тип е на св. Богородица в цял ръст, заобиколена от архангели, апостоли, пророци, евангелисти, херувими или серафими и др., във връзка е с някои от известните типове Βλαχερνίτισσα (Влахернитиса/ Влахернска), Νικοποιός (Победителка), Επίσκεψις (Посещение или Разсъждение) и Πλατυτέρα (Платитера), където малкият Христос се изобразява анфас върху гърдите на Мадоната, било то в стилизиран медальон, било то в гънките на нейния мафорий. Има и разновидности, за които ще стане дума по-нататък. Кондаков нарича този тип „Св. Богородица Знамение”, но не посочва съществуването на руски или църковнославянски език на епитет „Богородица Велика Пресвета” върху паметници. Другите изследователи посочват примери за подобно сигниране, но разглеждат паметниците с такива изображения само в контекста на Богородица Знамение, наложена от руския изследовател. В иконографията на т.нар. Знамение обаче се включват почти всички познати Богородични епитети – *топонимични*: Βλαχερνίτισσα, Θρονιώτισσα, Λαμπινή; *химнографски*: Πλατυτέρα, Παντάνασσα, Φορβιώτισσα, Καταφυγή, Ελπίς των απηλπισμένων, Βέβαια ελπίς, Дверъ небесна и *догматически*: Οξεία επίσκεψις, Επίσκεψις, Αχειροποίητος, Περίδοξος, Χώρα του αχώρητου, Μεγάλη Παναγία[22]. Това обаче е твърде всеобхватна интерпретация, за да подхожда на детайлната богословска и иконографска визия на византийския свят и неговите адепти за хипостазите на Божията майка.

Чести са допоясните изображения на св. Богородица Платитера (Ширшая небес) в олтарната апсида и в стенописните ансамбли на целите Балкани, но в надписите не срещаме епитета Η ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ („Велика Пресвета”) освен в някои паметници от XIV-XV в. в Охрид като „Св. св. Константин и Елена”[23], параклиса „Св. Апостоли” на църквата „Св. Никола Болнички”, в църквата „Св. Георги” в с. Вранещица от нач. XV в. (**Ил.** 2)[24], Р Македония, през XV в. в католикона на Кремиковския, в първи слой на Драгалевския манастир и в църквата в с. Бобошево, България[25], Аскитариона „Възнесение” (1399 г.) в Голяма Преспа, в църквата „Св. Никола”, с. Веви (Баница), Гърция[26] и в църквата „Архангели” (1475 г.) на с. Педула, Кипър[27]. Най-общо може да се изтъкне, че мотивът се използва в стенописната продукция на ателиета от XIV-XV в., свързани с естетиката на Охрид и Костур („Св. Архангел Михаил” и „Св. Никола Кирици”). Традицията за изобразяване на св. Богородица с разперени ръце, с Иисус на гърдите, заобиколена от архангели в комбинация със сцената Христос Агнец Божий в декоративната програма на апсидите продължава на Балканския полуостров и по-късно. Така например във втория живописен слой в католикона на Драгалевския (кр. XVI – нач. XVII в.) и Слимничкия (1607 г.) манастир (**Ил**. 4) се откриват изображения от типа ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ, но със сигниране ΜΗΡ ΘΥ ВЪПЛЪЩЕНИЕ[28] (= *гр.* Ενσάρκωση), което според мен е по-свободен или грешен превод на гръцкото „χώρα, η” или „χωρίον, το” – вместилище (на невместимото). В стенописите на Орлица пък се появява надпис ΜΗΡ / ΘΥ / ЗАСТОУПННЦА като една от разновидностите на прочутата Влахернитиса, но вписано в общата картина на българския XV в. и това изображение на св. Богородица може да се възприема като „Велика Пресвета”.

В по-новите публикации на „дискоса на Пулхерия” се наблюдава предатиране на паметника през XIV в.[29] и вероятно то е правилното, тъй като очевидно през XIV – XV в. съществува определение на св. Богородица като Η ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ, свързано с литургичните практики, химнографията и с конкретен, но не самостоятелен, иконографски тип, който от артосните панагиари преминава върху енколпиони, върху монети, печати, в стенописта, а по-късно и в иконите[30].

Заслужава също внимание един „преходен” паметник, който бих определил като „славизиращ” византийския прототип от дискоса в манастира Ксиропотам. Става дума за панагиар от колекцията на Криптата в храм-паметника „Св. Александър Невски” в София, който наскоро бе публикуван от Елена Генова[31] и датиран през XV в. (**Ил**. 3). Панагиарът е закупен преди око-

ло 15 г. от частно лице, а произходът му е неизвестен. В центъра на панагиара е изобразена св. Богородица Влахернска или Платитера, а върху гърдите й е допоясно изображение на Христос Емануил (IC/XC) с глава обърната в профил надясно. Около централната фигура в тясна ивица е изписан на църковнославянски цитатът от тропара „Достойно естъ" – „Честнейшую херувим и славнейшую серафим..."[32]. Присъствието на този текст върху панагиара не е случайно, тъй като споменатият „Чин за издигане на Панагията" се извършва в края на анафората, когато хорът пее същия тропар от Утренята. Във външния кръг на панагиара са изобразени бюстовете на 15 пророка без сигнирания, а между тях се вие растителен мотив (ластар). Според Е. Генова последният пояс изображения илюстрира Богородичния химн „Свише пророци"[33].

Най-интересен в този паметник обаче е надписът над Богородица – MP / MΘ, който според авторката е сбъркан. Разбира се, грешка в изработването на релефа е най-вероятното обяснение за наличие на подобен надпис и то върху паметник, където преобладава църковнославянския текст, изпълнен евентуално от майстор, чийто майчин език не е гръцкият. Може би съществуват и други тълкувания на този факт. Н МНТНР (матер, майка) най-често в епиграфиката и палеографията се съкращава като МНР[34] или поне се оставя разстояние между буквите М и Р, докато сигнирането МР би могло да се разчете и като М[А]Р[ІА][35]. Между следващите букви М и Θ обаче има разстояние, макар за симетрия на другия надпис да има титла отгоре. В тази връзка ми се струва, че е възможно надписът да се разчете и като М[ЕГАΛН] Θ[ЕОТОКОΣ] или изцяло да го реконструираме като М[А]Р[ІА]/ [Н] М[ЕГАΛН] Θ[ЕОТОКОΣ] – „Мария Велика Богородица". Едно подобно разчитане на надписа, изглежда, би потвърдило и датировката на паметника през XV в., когато на Балканите е популярен епитетът Н МЕГАΛН ПАНАГІА. От друга страна, тъй като вероятно това изображение не е служило точно за панагия или панагиар, а за енколпион[36], поради прекалено миниатюрните си размери (диаметър – 6 см; дебелина 0,6 см) и материала (еленова кост, а не халцедон), майсторът е предпочел да замени ПАНАГІА, означаващо още конкретна църковна утвар, с ΘЕОТОКОΣ, но в комбинация с известния през периода епитет МЕГАΛН.

Доста подобен на споменатия енколпион-панагиар е по-ранният паметник за лична употреба от XII-XIII в. от манастира Хилендар[37], където обаче върху гърдите на Св. Богородица няма изображение на Христос Емануил, вероятно поради липса на място. С четенето, което предлагам, освен това

би се открила и предполагаемата преходна фаза от развитието на функционалния тип МЕГАΛН ПАНАГІА от химнографски или догматически епитет през украса на съд, към конкретната литургична манастирска практика, а оттам към другите форми на култа – императорски, личен и към опита да се оформи иконографски мотив със същото название в стенописната украса и иконописта. Друга характерна особеност в панагиара от Криптата, подчертана от Е. Генова, е изображението на Христос в профил, което е уникално решение за познатите й паметници[38]. Последното също доказва, че става дума за рядко произведение на миниатюрната пластика, в което освен високо качество на изработката има и по-особени богословски и естетически идеи. Много е вероятно този панагиар-енколпион да е изработен по поръчка на висш архиерей или аристократ от ателие на Атон или в Охрид, където величието на Богородица през периода XIV-XV в. да е актуално и в други жанрове на религиозното изкуство.

Сходен с паметника от Криптата по размери, техника и материал е и прословутият панагиар от манастира Пантелеймон, принадлежал на Алексий Комнин Ангел. Н. Кондаков го датира през XII в.[39], докато Й. Калаврезу се застъпва за отнасянето му към изкуството на XIV в.[40] (**Ил**. 7). Независимо от разгорялата се полемика за датировката на стеатитовия панагиар повечето автори са убедени в неговия константинополски произход. По-важни за мен обаче са надписите, които допълват цялостната картина на иконографския тип върху този вид утвар, на функциите му в различни сфери на култа и връзката му със средновизантийската писмена и изобразителна среда. Особено значимо в това отношение е едно изследване на паметника на Ю. Пятницки, който поставя панагиара от манастира Пантелеймон в широк исторически и културен контекст[41]. Тук св. Богородица, сигнирана с МНР ΘУ / Н ПАНАГІА, е представена фронтално, държаща с двете си ръце малкия Иисус в полулегнала поза. Около централното изображение е посветителният надпис на Алексей Комнин, а в следващия кръг са изработени бюстовете на 11 ветхозаветни пророци и на патриарх Иаков. Те държат свитъци с по-редки от обичайните текстове, подбрани като принадлежащи им цитати, но от Акатиста, каноните за празниците: Благовещение, Рождество/Въведение Богородично и Влизане в Иерусалим[42]. Над второстепенните персонажи е изписан още един посветителен текст в стихотворна стъпка от името на ктитора. Ю. Пятницки свързва стиховете от този панагиар с творчеството на Никита Хониат, с канона на Въведение Богородично, написан от Георги Никомидийски (ок. 860 г.), както с някои от съчиненията на св. Симеон Богослов (949-1022)[43]. Най-

интересно обаче е изображението на св. Богородица, която не е с отворени ръце, а здраво държи легналия Христос. Семантично тя вече е приела/ възплътила Св. Дух в себе си, станала е Богородица, но за възпроизвежданото от ритуала сакрално време Невместимият се принася като жертвен агнец за спасение на човечеството (Мелисмос)[44] или поне като моление на ктитора.

Панагиарите се използвали освен за специална церемония, завършваща манастирските вечери, но и в императорския двор. Константинополският ритуал е описан подробно от Псевдо-Кодинос (ок. 1347-1368)[45], руските царе приели тази част от византийския владетелски церемониал и го изпълнявали до края на XVII в., а според Пятницки „Чинът за издигане на Панагията" се използвал и в домовете на някои византийски аристократи, особено на свързаните с императорската династия като замяна на присъствието на самодържеца на Цариград[46].

Епитетът на св. Богородица Η ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ съществува изглежда освен в химнографията, без да мога да предложа точен цитат от епохата, но и като название на византийски манастир или църква с изключително значение за Православието. Според приписка от изгубено вече Евангелие около 1180 г. в Солун имало манастир на Богородица, построен от Иларион Мастунис. Той бил посветен конкретно на Успение Богородично, а църквата му била известна сред жителите на „съвластващия град" като ΜΕΓΑΛΗ или ΤΡΑΝΗ ΠΑΝΑΓΙΑ, но през 1690 г. изгоряла и на нейно място през 1727 г. бил построен храм, известен като ΝΕΑ ΠΑΝΑΓΙΑ[47]. Манастири, познати като ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ имало още през X в. в Атина и в Иртакион недалеч от Кизик. Връзката на епитета с императорския култ вероятно би трябвало повече да насочва към Константинопол, тъй като там множество сгради са украсявани с епитета „голяма" или „велика", а св. Богородица Влахернитиса е закрилница на града[48]. Не е изключено да става дума за ежедневно наименование на църквата св. Богородица във Влахерна, тъй като освен гореизложените връзки на иконографския тип с Влахернитиса, би могло да се касае за епитет, изграден върху антитезата с по-малките Богородични храмове в Цариград през средновековието[49]. Така например още през 425 г. в описанието на византийската столица "Notitia urbis Constantinopolitanae" се споменава съществуването на дванайсет църкви, сред които една е наречена Η Μεγάλη Εκκλησία[50] (Голямата или великата църква) без уточнение на патронажа. В словото на Теодор Синкелос "In depositiones pretiosae vestis"[51] от първата половина на VII в. за Константинопол се казва „Трудно се намира обществена сграда, императорски дворец, култово здание или жилище на висш сановник, където няма църква или параклис на

Богородица". Сред тези църкви най-прочута, поради чудесата си с изцеление на болни[52], била базиликата във Влахерна. Тя е построена от Юстиниан I (527-565) и остава най-големият цариградски Богородичен храм, въпреки че жителите и на други имперски градове нарекли свои църкви „Влахернски"[53]. Може би именно наличието на още Влахернски храмове извън византийската столица и особено в Равена налага назоваването на автентичната Влахернитиса като Η ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ (Голямата Богородица *респ.* църква)[54] около X в., когато империята е безвъзвратно разделена в културно, канонично, социално и политическо отношение на Източна и Западна. По подобен начин може да се обясни и прословутото наименование на манастира Христос Хора в Константинопол. Засега се смята, че той е посветен от Теодор Метохит (1316-1321 г.) едновременно на Христос Жизнедавец и на св. Богородица Хора (вместилище на Невместимия)[55], за да се обясни думата χώρα – „страна, вместилище" като инцидентен и странен епитет на Христа, а не на непорочната Дева[56]. В действителност става дума за епитет на манастира, а не на Иисус. Почерпан е от хрониката на Георги Франдзес (XIV-XV в.), където се казва „...την μονήν του Ζωοδότου την καλούμενην της χώρας"[57] – „...обителта на Жизнедавеца, наречена на χώρα". „Наречена" в гръцкия оригинал пояснява манастир (μονή καλούμενη της χώρας – Вин. п., ж.р., ед. ч.), а не Жизнедавец (Род. п., м.р., ед.ч.), затова би трябвало, струва ми се, да се потърсят и другите значения на думата „χώρα". Освен „място, страна, вместилище, земя, територия, държава", χώρα означава и „голям, многолюден град". Така се нарича също и централният, пристанищен и укрепен град на всеки гръцки остров, където през средновековието се криело цялото население при пиратски нападения. Затова цитатът от споменатата хроника трябва да се преведе като „манастира на Жизнедавеца в/на града", особено като не се забравя, че църкви, посветени на Христос Жизнедавец, се появяват именно през XIV в. още в Мистра, Гърция и с. Емборе, Албания. Струва ми се, че названието на манастира Христос (Жизнедавец) Хора би трябвало да се приема като типоним-разграничител, а именно – Христос Жизнедавец в (престолния) град, маркирайки централния храм-обител с пободно посвещение. Струва си да се отбележи още, че с крепостната стена, построена от Мануил I Комнин (1143-1180), манастирът на Христос Жизнедавец се включва в рамките на укрепения Цариград – χώρα, тъй като преди това оставал извън Константиновата фортификация. Известно е, че например средновековният Мистра се делял на κάτω χώρα и πάνω χώρα – „долен и горен град". Под „горен град (πάνω χώρα)" се разбирала крепостта с представителните административни и културни сгради.

Следвайки тези догадки, можем да отидем още по-далеч като предположим, че „Чинът за издигането на Панагията" се появява за пръв път в Константинополската Влахерна в непосредствена близост до манастира на Христос Жизнедавец, тъй като не е задължително подобен евхаристиен ритуал да се свързва единствено и само с манастирските трапезарии. През VII в. този храм се обслужвал от 68 свещеници и 6 клисари[58], а поради близостта му до една от императорските резиденции, бил посещаван непрекъснато и от представители на двора. С други думи единствено в „Св. София" (наричана вече Η Μεγάλη Εκκλησία) свещенодействали повече клирици. И тъй, не е изключено именно във Влахерна да е въведен ритуалът за издигане на Панагията, поради осезаемото присъствие на висши духовници, на монаси от съседния манастир Хора, на императора, овластени да правят нововъведения в богослужението и то в най-известния столичен храм, посветен на св. Богородица. В реда на тези мисли би могло да се обясни и присъствието на типа св. Богородица Влахернитиса върху конкретен вид утвар, който в определена част от богослужението въвежда визуализацията на влахернската чудотворност във всеки православен храм и е в пряка връзка с останалите сцени от стенописната украса на олтарите. С упадъка на империята през XIV-XV в. в диоцеза на Охридската архиепископия се появяват стенописи на ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ, сякаш изземвайки или по-скоро пазейки застрашените от завоевателите функции на столичната святост[59], каноничност и просба за изцеление. От друга страна, появата на епитета и типа Η ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ върху енколпиони, медальони и нагръдни иконки и най-общо върху предмети за лична употреба би могла да се свърже с чудесата на св. Богородица Влахернска предимно с изцеления на болни, т.е. започва да играе повече апотропейна и сотирологична, а не евхаристийна, роля през поствизантийския период.

От гледна точка на Богородичната иконографска типология в разновидността ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ върху панагиари бих могъл да открои най-общо следните варианти:

1. Св. Богородица Влахернска, представена допоясно без Христа на гърдите, въвеждаща Богородичната символика в Евхаристията (*напр.* 2-ри Хилендарски панагиар);

2. Св. Богородица Влахернска в цял ръст с Христа в медальон или в гънките на нейния мафорий, символизираща Χώρα του αχώρητου[60] (*напр.* „панагиара на Пулхерия");

- вариант: допоясно изображение на Богородица с Христос в профил (*напр.* панагиара от Криптата);

3. Св. Богородица „Господарка на живота" или „Смъртно ложе на живота" в допоясно изображение, въвеждаща погребалната и сотирологична символика в Мелисмос (*напр.* панагиара на Алексий Комнин) и т.н.

Семантичните функции на панагиарите са да заместват било то жертвения олтар чрез алюзията за св. Богоридица като Трапеза по св. Йосиф Химнописец, било то да символизират присъствието на императора като наместник на Бога, върховен военачалник и pontifex maximus по време на евхаристийния ритуал в ставропигиалните манастири, в дворовете на православната аристокрация, свързана и/или подражаваща на церемониала на византийската столица, на път или при военни походи. Друга хипостаза на панагиарите-енколпиони, принадлежащи на таксидиоти или архиереи, е да играят апотропейна функция, напомняйки за Влахернските чудеса с изцеления. Не на последно място връзката на панагиарите с Честния Кръст и погребалните паметници им отреждат и ролята на реликварии-амулети. Руските автори говорят за настолни, пътни или походни панагиари,[61] избирайки утилитарния принцип за тяхната класификация. Семантично обаче изображенията на св. Богородица ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ върху панагиари, използвани при военни походи например е по-скоро разновидност на Νικοποιός (Победителка) и въвежда Богородичната символика при освещаването на бойните знамена и хоругви.

Колкото до стенописните варианти с изрично сигниране ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ, засега биха могли да се изведат също три типа:

1. Св. Богородица Влахернитиса Оранта в цял ръст без Христа на гърдите с архангели от двете страни над сцената съслужение на архиереите с Христос жертвен Агнец в центъра на долната композиция и Убрус отгоре (*напр.* главен олтар на „Св. св. Константин и Елена" в Охрид, в манастира „Вси светии", Лешани, както е върху „дискоса на Пулхерия");

2. Св. Богородица Влахернитиса Платитера до кръста с Христа в медальон на гърдите без архангели, над която е изобразен Убрус, а под нея е Мелисмос (*напр.* „Св. Георги", с. Вранещица, както е върху 1-ви Хилендарски панагиар);

3. Св. Богородица Влахернитиса Платитера до кръста с Христос Емануил в медальон на гърдите, но под него в гънките на мафория е изобразен и полегналия в дискос Иисус Жертвен Агнец без разделение на сцените. Около тях най-общо е представена сцената Причастие на апостолите или илюстрация на думите (Марко 14: 22) „Λάβετε, φάγετε, τούτο μου εστί το σώμα το υπερ υμών κλώμενον εις άφεσιν αμαρτιών. Πίνετε εξ αυτού πάντες τούτο εστί

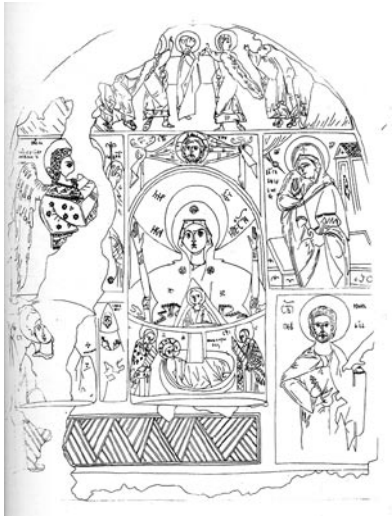
το αίμα μου" (*напр.* църква „Св. Никола" (1460 г.), с. Баница (Вени), приблизително както е в панагиара на Алексий Комнин).

Със сигурност в стенописната програма на апсидите на Балканите ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ се появява около XIV в. чрез живописно-богословската концепция на Охридската школа, както сред костурските майстори с един инцидентен пример-изключение от Кипър. Според Г. Суботич той е малко по-стар, тъй като се наблюдава в декорацията на „Св. Богородица Перивлепта" през 1294/5 г.[62] Тези изображения трябва да се разглеждат в пряка връзка с околните сцени – „Поклонение на жертвата", „Убрус", „Хетимасия" и „Причастие на апостолите", които илюстрират инкарнацията на Бога Слово, на София Премъдрост Божия и най-общо евхаристийните ритуали, чрез които Девата се превръща в жертвеник за небесния хляб. В някои случаи било то поради липса на място, било то за да илюстрират думите на архангел Гавраил „χαίρε θεοδόχε γαστήρ"[63] около изображението на св. Богородица Платитера с Христа на гърдите в гънките на нейния мафорий може да се рисува сцената Благовещение (с. Псарадес, Голяма Преспа[64], католикон на манастира Матка). При всяко положение подобни надписи в стенописта са редки, но в общи линии следват набелязаната от панагиарите типология, заради което с право могат да се нарекат стенописни реплики към „Велика артосна Панагия". Най-интересен е третият тип, където се затваря цикълът в земния път на Спасителя, т.е. отразен е моментът на Благовещението, на приемането на Св. Дух (инкарнация) и на принасянето на Христос в жертва за спасение на човешкия род. Така Богородица е изобразена едновременно като Дева, като зачеваща утроба за Невместимия, като Извор на живота (Πηγή της ζωής)[65] и като Смъртно ложе за неговата жертва (Κοίτη της ζωής) (**Ил.** 8). Именно този тип изображение на Великата артосна Панагия (от дискоса на Алексий Комнин и от апсидата на църквата „Св. Никола" в с. Баница) представлява най-сериозният опит за създаване на иконографско-богословски прецедент, отличаващ го от възприетата руско-сръбска интерпретация във всеобхватните рамки на Богородица Знамение, но той не успява да претърпи необходимата еволюция, за да стане самостоятелен. Все пак от посочените примери за паметници със сигниране Велика Пресвета се вижда още, че липсват типовете на Влахернитиса на трон, Одигитрия и Умиление, което може би говори за съзнателна избирателност и опит за оформяне на специфична иконография.

Епитетът-хронотоп Η ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ на св. Богородица вероятно се появява в иконоборческата химнография и цариградската топонимия, навли-

за в малката пластика по-масово към XII в. и в стенописта през Палеологовия период, но след XV в. започва да изчезва на Балканите, тъй като не успява да се подплати от окончателно изкристализирал иконографски тип, а и защото изображенията под този надпис си остават предимно на св. Богородица Платитера или Влахернитиса Оранта, за да подчертават връзката с прочутата константинополска базилика, нейните чудеса и императорския двор. От друга страна, още при появата си той се свързва пряко с конкретен храм, с утварите в богослужението на столицата, на манастирските трапезарии и императорския церемониал. С идването на османците на Балканите обаче византийската държава и другите държавици на полуострова загиват, а заедно с тях са разрушени или обезлюдени множество манастири. Логично споменът за подобен епитет и иконографска реалия се пренасят по-скоро като терапевтична инкарнация на Влахернските чудеса и като олицетворение на идеята за „Третия Рим" в Русия, където Православието оцелява, пазейки архаични византийски форми, но и изопачавайки нерядко оригинала.

Панагиар от манастира Ксиропотам, XIV в., Света гора;



Св. Богородица Велика Пресвета от апсидата на църквата „Св. Георги", нач. XV в., с. Вранещица, Р Македония;

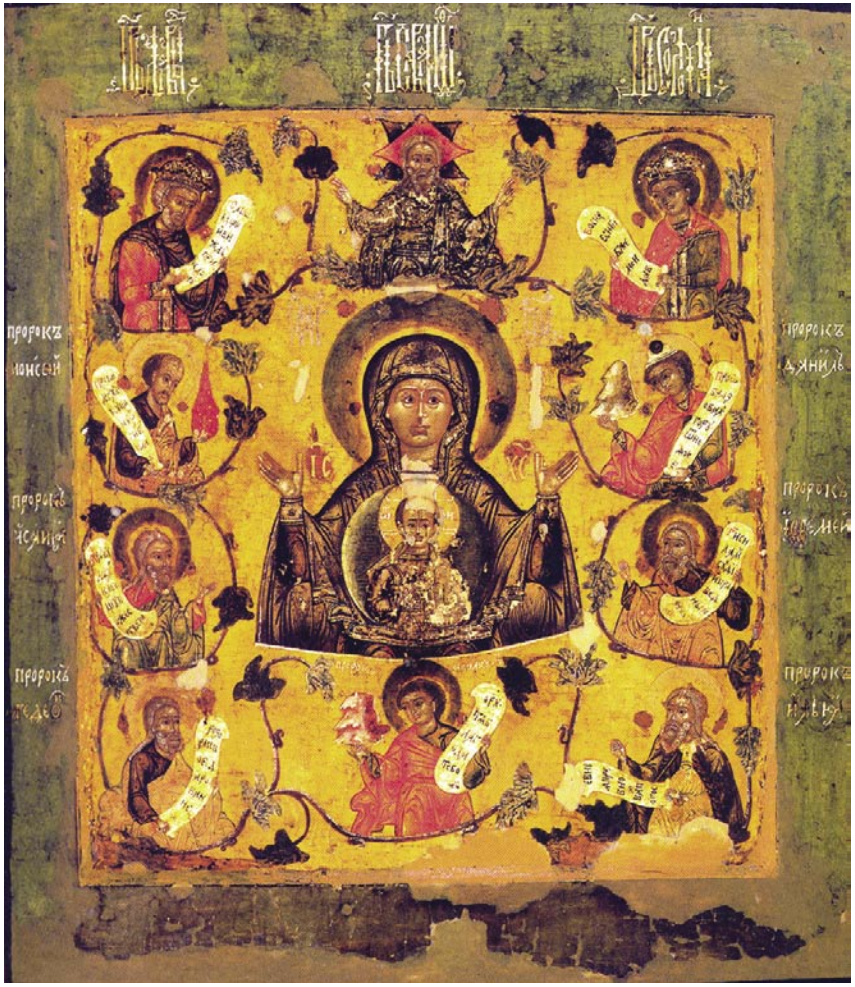
Източна стена от стенописите в църквата „Св. Никола” (1460 г.), с. Баница (Вени), Гърция.

Панагиар-енколпион от XV в., НХГ – Крипта;

Панагиар на Алексий Комнин Ангел, втора половина на XII в., Атон;

Св. Богородица Въплъщение (1607 г.) от апсидата на католикона на Слимничкия манастир;

Руска нагръдна икона със св. Богородица Въплъщение от XVIII в., частна колекция, Германия;



Св. Богородица Знамение с пророци, руска икона от XVII в., сбирка на Иконния музей в гр. Реклингхаузен, Германия.

Mother of God Η ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ – Appearance, Dissemination, Variability of the Holy Virgin's Type and Hypotheses.

ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ

(Summary)

Emmanuel Moutafov

This study features an iconographic type of ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ on well-known and some recently published Byzantin**e** *Panagiarion*s (small liturgical patens decorated with a representation of Theotokos [Mother of God]). After dwelling on the existing publications on such of patens, on appearance of the type in Medieval Byzantine and Russian fresco painting and on objects of personal usage, the author suggests another mode of interpretation of the concrete image as Mother of God Vlachernitissa symbolizing Holy Trapeza or symbolizing the presence of the emperor in the Byzantine monasteries and in the aristocratic houses. The imagery is treated iconographically, stylistically and culturally and reveals Constantinopolitan origin from the temple in Vlachernai, connected with the healing miracles, Holy Cross and funeral symbols based on large number of historical and hymnography sources. E. Moutafov also draws parallels with similar images of Theotokos in Post-Byzantine Orthodox art analyzing changes in the functional and semantic consideration of the iconographic features. The function of this Virgin's type as well as the classification of relevant patens and frescoes are suggested here for the first time.

This surname, linked with the Virgin in pray isn't combined to a specific iconographical type, knows a considerable but occasional spread in North and Western Macedonia during fourteenth – fifteenth century.

The epithet "ΜΕΓΑΛΗ ΠΑΝΑΓΙΑ" (Great Panagia) is found in Byzantine monastic establishments such as Megali Panagia in Athens dated after 10th century, Megali or Trani Panagia of Ilarion Mastounis in Thessaloniki (c. 1185) and Megali Panagia in Yrtakion near Kyzicos. Though we miss any witness for an equivalent in Constantinople, Moutafov assumes the creation of this surname circa twelfth century when under the Comnenoi dynasty there was a great emphasis in the cult of the Mother of God. The archetype could be a miraculous icon of a monastery, with a name inspired from the hymnography, where we find the surname "the Great Despoina [Mistress] of the World". This surname will be repeated in late Russian icons.

The Great Panagia in the village of Vevi and on the *Panagiarion* of Alexius Komnenos is depicted with Christ – Amnos (Melismos). So the type of Platytera of the Vlachernai, which symbolizes the divine incarnation, combines here the Incarnation with the Sacrifice, the Redemption with the Eucharist. In this way the intermediate role of Mother of God is emphasized and linked with the dogmatic value of the eternal Nativity – Sacrifice – Resurrection, which is connected in this paper with the type of Mother of God "Bosom of Life".

This double depiction refers to the symbolic meaning of the conch as the cave of the Nativity and as the tomb of Jesus, such as Germanos of Constantinople has determined, and also to the interpretation of the altar as the throne of God as Symeon of Thessaloniki has defined and finally to the combination between the altar and the Resurrection as Antonios of Larissa and Gregorios Palamas have supported.

Last but least, Emmanuel Moutafov discusses the reading of some inscriptions on patens and the reasons of surviving of the type in Slavonic world especially in Medieval Ochrid and Russia.

Бележки

[1] Този текст представлява заявка за по-обстойно проучване по темата.

[2] ΠΑΝΑΓΙΑ – *гр.* пресвета, всесвета. Оттам е думата παναγιάριον, то, което просто представлява производно съществително от ср.р. с окончание, фиксиращо предмет. В тази връзка суетенето около липсата на точен термин – панагия или панагиар – в българската историопис е доста екстравагантно и безпредметно.

[3] *Барский, В.* Второе посещение Святой Афонской гору Вадилия Григоровича Барского им самым описанное, С. Петербург, 1887, с. 314. Дължа изключителна благодарност на проф. д-р Иванка Гергова, която ми помогна да канализирам идеите си в този текст със съвети, уточнения и библиография.

[4] *Кондаков, Н. П.* Памятники християнского искусства на Афоне, 1902, Табл. 30, 222-234; *Същият*, Иконография Богоматери, т. II, М., 1998, ил. 42, 114-115. Епитетът „Знамение" е въведен от руската иконопис, свързана с Новгород, и се отнася до всички изображения на св. Богородица Оранта с Иисус Емануил в медальон, което най-вероятно отразява обичайното Влахернско чудо, описано от Ана Комнина, Алексиада, XIII, 1, Bonn II, p. 177.

[5] *Кондаков, Н. П.* Иконография..., т. II, ил. 43, с. 115.

[6] Ibidem, ил. 45, с. 120.

[7] Ibidem, с. 116.

[8] Ibidem, ил. 46, с. 46.

[9] Ibidem, ил. 47 и 48, 122-123.

[10] *Татић-Ђурић, М.* Икона Богородице Знамења, *Зборник за ликовне уметности* (ЗЛУ) 13, Нови Сад, 1977, 3-23; *Същата,* Врата Слова. Ка лику и значењу Влахернитисе, *ЗЛУ* 8, Нови Сад, 1985, с. 85. Типовете на Влахернитиса най-общо могат да се сведат до: 1. Застъпница (Παράκλησις); 2. Умиление (Ελεούσα); 3. На трон (Ένθρονη); 4. Оранта (Δεόμενη)

и 5. Одигитрия (Οδηγήτρια).

[11] Тук също е цитиран много нов източник – Теотокарион на Никодим Светогорец, издаден във Венеция през 1883 г. Вж. *Татић-Ђурић, М.* Икона Богородице..., с. 5

[12] *Миланович, В.* О фресаци на улазу у Богородичну цркву архиепископа Данила II у Пећу, *Зограф*, Београд, 2004-2005, 141-166.

[13] Съществува легенда, че чудотворна икона на св. Богородица Влахернска е пренесена в Русия през 1654 г. Вж. *Снесорева, С.* Земная жизнь Пресветой Богородицу и описание святых чудотворных ее икон, С. Петербург, 1891, с. 45.

[14] *Bentchev, I., E. Haustein-Bartsch,* MUTTERGOTESIKONEN, Recklinghausen, 2001, ill. 14, ill. 135, ill. 140, ill. 207.

[15] *Геров, Г., Б. Пенкова, Р. Божинов,* Стенописите на Роженския манастир, С., 1993, с. 137 с по-старата цитирана литература.

[16] *Μπαλτογάννη, Χρ.* Η Παναγία στις φορητές εικόνες, *Μήτηρ Θεού*, Αθήνα, 2001, σ. 141.

[17] *Καλαβρέζου, Ι.* Οι απεικονίσεις της Παναγίας στους στεατίτες, *Μήτηρ Θεού*, Αθήνα, 2001, σ. 190. Подобно твърдение е твърде резонно, тъй като Христос в медальон се появява и в един енколпион-мощехранителница от IX-XI в., сега в Аксия, Лондон, където св. Богородица е наречена „Καρδιοβαστάζουσα" – „Крепяща в сърцето си (Христа)" Вж. *Τσιρώνη, Ν.* Η Θεοτόκος στην περίοδο της Εικονομαχίας, *Μήτηρ Θεού*, Αθήνα, 2001, σ. 33. Въобще през иконоборческия период се появяват и в иконографията множество нетипични Богородични епитети, които гравитират около полемиката за природата на Христос и неговото въплъщение, а по-късно изчезват или се срещат рядко и извън контекст. Христос се нарича „αχώρητος" – невместим (Бог) в иконоборческата химнография като *напр.* този епитет във връзка с Богородица се открива в „Канона за Благовещение Богородично" на Теофан Начертани (+ 847 г.): „Διά σου γαρ αχώρητος βροτοίς αναστραφήσεται..." – „Чрез теб (Богородице – б. м.) невместимият се преобрази в плът и кръв..." Вж. Anthologia Graeca carminum christianorum, ed. W. Christ et M. Paranakis, Lipsiae, 1821, p. 15 (стих 100-101). Именно по този начин, за да вмести невместимия, св. Богородица става „вместилище" (χώρα) в творчеството на друг иконоборчески поет св. Йосиф Химнописец (+ 883 г.), в Акатиста, χωρίον Θεού в 11-та хомилия на св. Кирил Александрийски, VII-то слово за Рождество на св. Богородица на св. Йоан Дамаскин, в творчеството на св. Григорий Палама, на Теодор Метохит и пр. По-подробно за някои химнографски паметници с подобен епитет Вж. *Лозанова, Р.* Предварителни бележки върху иконографията на неизвестни стенописи от XIV в. в църквата „Св. Димитър" в Бобощица, Албания, *Пети достоит*ъ, С., 2003, 509-511.

[18] „Божественото стебло покълна
от теб като от почва (вместилище),
Радвай се, жива Трапезо,
вместила живия хляб,
Радвай се, на живата вода
ти непресъхващ източник си, Владичице" – превод на автора. Тук χώρα е със значение на „земя, почва" и се намира в пряка връзка с причастието χωρήσασα – поместила, приела.

[19] Само снимка на този паметник Вж. *Генова, Е.* Няколко непубликувани произведения на църковната миниатюрна пластика в български музейни сбирки, *Проблеми на изкуството*, кн. 1, С., 2006, с. 43.

[20] Ιερά Λαύρα Σάββα του Ηγιασμένου, Θεσσαλονίκη, 2002, σ. 101, πιν. 68

[21] *Jacoppi, G.* Miniature dei codici di Patmos, Clara Rodos, VII-VIII, Parte II, 1933, 715, fig. 111-112.

[22] *Татић-Ђурић, М.* Икона Богородице..., с. 4.

[23] *Суботић, Г.* Свети Константин и Јелена у Охриду, Београд, 1971. Става дума за две изображения от XIV в. с надписи МНР ΘΥ Η Μεγάλη Παναγία в главната църква и МНР ΘΥ Велика Пресвета в параклиса.

[24] Сигнирането на изображението на св. Богородица е МНР ΘΥ / [ΒΕΛ]ΗΚΑ Η ΠΡΕС[ΒΕ]ΤΑ, а под него е изобразен Мелисмос. Вж. *Расколска, З.* Църквата Свети Георги во Вранештица, *Зборник*, нова серија бр. 1, Скопје, с. 91.

[25] Прави впечатление, че изображения на Великата артосна панагия присъстват във всички репрезентативни паметници от XV в. по българските земи. В Кремиковци надписът над Богородичното изображение в олтарната конха е МНР / ΘΥ / Η ΜΕΓΑΛΗ / ΠΑΝΑΓΙΑ, изписан от костурски майстори. В Драгалевци над същото допоясно изображение от XV в. представители на Охридската школа изписват МНР / ΘΥ / ΒΕΛΗΚΑ / Η ΠΡΞС[ΒΕ]ΤΑ, а в с. Бобошево сигнирането е МНР / ΘΥ / Η ΠΑΝΑΓΙΑ. В Орлица пък над изображението на св. Богородица Влахернска пише МНР / ΘΥ / ЗАСТОУПΝΗЦА = *гр.* Παράκλησις. Снимки на тези паметници ми показа проф. д-р Г. Геров, за което съм му изключително признателен. Те са част от негова планова задача към ИИзк, БАН, на тема Стенописите в Драгалевския манастир XV – нач. на XVI в., С., 2000 (ръкопис).

[26] *Πελεκανίδου, Στ.* Βυζαντινά και μεταβυζαντινά μνημεία της Πρέσπας, Θεσσαλονίκη, 1960, σ. 132, πιν. 52 – с надпис Η ΜΕΓΑΛΗ [ΠΑΝΑΓΙΑ]. Последното изследване на този паметник е на *Παϊσίδου, Μ.* The Frescoes of Ayios Nikolaos at Vevi (District Florina). A Landmark in the Monumental Painting of 15th Century in Western Macedonia, *Papers of the International Byzantine Studies Congress*, London, August 2006 (in print).

[27] Пише само ΠΑΝΑΓ[ΙΑ] Вж. *Σωτηρίου, Γ. Α.* Τα βυζαντινά μνημεία της Κύπρου, Αθήναι, 1935, σ. 147.

[28] *Геров, Г.* Op. cit.; *Поповска-Коробар, В.* Кон атрибуцията на живописот во црквата на Слимничкиот манастир, *Зборник*, нова серија бр. 2, Скопје, 1996, ил. 1 и 2. Интересно е да се подчертае, че над по-старото изображение на Богородица ΒΕΛΙΚΑ ΠΡΕСΒΕΤΑ във втория слой се появява сигнирането ΒΥΠΛΥЩΕΝΙΕ, което може би означава, че двата епитета са синонимни.

[29] Θησαυροί του Αγίου όρους, Θεσσαλονίκη, 1997, 324-325 (с цялата по-стара литература). Предатирането се базира на паралели с панагиара от манастира Пантелеймон на Атон и иконата на св. Димитър от Москва от втората половина на XIV в. Ibidem, p. 325. Съществуват и по-стари примери за панагиари, но с допоясно изображение на св. Богородица Влахернска: два от манастира Хилендар, X-XIII в. и един от Равена, XII в. Ibidem, p. 329-331. Там надписите обаче са само МНР ΘΥ / Η ΠΑΝΑΓΙΑ или само МНР ΘΥ. Върху по-стария хилендарски панагиар е гравирана част от тропара за „Издигане на Панагията", приписван на св. Андрей Критски, където за св. Богородица се казва: „Утробата ти се превърна в Света Трапеза за небесния хляб Христос...". Вторият хилендарски панагиар пък е особено интересен с придружаващите го надписи. Ibidem, p. 330-331. Непосредствено около централното изображение на Влахернитиса, но без Христа на гърдите, вероятно поради липса на място (диаметър – 8,1 cm), е изписана по-късна криптограма ΜΓΧΒ + ΡΚΑΤ + ΔΠΜС + ΕΩΘС, която досега не е разчетена от изследователите. Ако я съотнесем обаче към надписа от следващия концентричен кръг на изображението, който гласи ΠΑΝΑΓΙΑ + Θ[ΕΟΤΟ]ΚΕ ΒΟΗΘΕΙ + ΗΜΙΝ + ΤΚΠΓ (Пресвета Богородице, помагай ни. Τόπος κρανίου Παράδεισος γέγονε – Място Лобное Рай Бистъ), ще разберем, че става дума за персонална инвокация и за криптограма, свързани с познатата ни епиграфика на Светия Кръст. От друга страна, панагиарът е бил поставен през XVII в. в специална кутия, състояща се от две

капачета с диаметър 9, 6 cm, върху които със смалтова техника, известна като modo transylvano, са изработени кръстове. Това може би означава, че и неразчетената криптограма е инвокационна и се свързва с подобни акролекса от кръстове. Например ΜΓΧΒ би могло да се разчете като Μ[Ε]Γ[ΑΛΟΔΩΡΕ] Χ[ΡΙΣΤΕ] Β[ΟΗΘΕΙ] – „Прещедри Христе, помагай" и т.н. За мен повечето от надписите са по-късни и вероятно са били добавени през XVII в. в Молдовлахия. Има и църковнославянски елементи, подкрепящи последната хипотеза: + ΚΑΘΑΡΗΣΟΝ СΩΜΑΤΟС ΚΑΙ ΨΥΧΗС ΡΗΠΟΝ + ω СΛΑΒΑ ΦΡΙΚΤΗΝ ΠΑΡΘΕΝΕ + ΦΕΡΟΥСΑΝ ΑΡΤΟΝ ΑΝΘΡΑΚΟΔΙ ΠΥ[Ρ]ΟΦΟΡΩΝ + „Очисти тялото и душата от нечистотията, слава (Тебе) чудна Богородице, поемаща горещия като жив въглен хляб".

[30] Има запазени и някои ранни изображения на св. Богородица Влахернска Оранта върху икони като например иконата на „Св. Богородица с прор. Мойсей и патриарх Евтимий Иерусалимски" от манастира Св. Екатерина, Синай, 1224 г. В литературата се съобщава и за още по-ранни паметници Вж. *Μπαλτογάννη, Χρ.,* Op.cit., p. 140.

[31] *Генова, Е.* Op. cit., 43-52.

[32] Началото на тропара се превръща и в Богородичен епитет. Така например изображение на св. Богородица Влахернитиса с Христос в медальон, сигнирано като МНР ΘΥ / Η ΤΙΜΙΩ-ΤΕΡ[Α] / ΤΩΝ ΧΕΡΟΥΒΙΜ – Матер Божия Честнейшая Херувим, се появява в апсидата на църквата „Св. Георги Дзодза" от XIV в. в Костур. Вж. *Δρακοπούλου, Ευ.* Η πόλη της Καστοριάς τη βυζαντινή και μεταβυζαντινή εποχή (12ος – 16ος αι.), Αθήνα, 1997, πιν. 64. В ерминията на поп Даниил се появява грешен епитет Η των Χερουβίμ ενδοξοτέρα – Славнейшая Херувим Вж. *Διονυσίου του εκ Φουρνά,* Ερμηνεία της ζωγραφικής τέχνης, εν Πετρούπολει, 1909, σ. 281 вместо известното от „Достойно ест" – Ендоξотера των Σεραφίμ – Славнейшая Серафим.

[33] *Генова, Е.* Op. cit., p. 46

[34] *Мутафов, Е.* Епиграфиката на Светия Кръст и Кръстът като епиграфски знак, *Трудове на катедрите по история и богословие*, ШУ "Епископ Константин Преславски", 6, 2004, Шумен, с. 244.

[35] Още в началото на VII в. в апсидата на църквата „Панагия Ангелоктисти" на о. Кипър върху мозаечното изображение на св. Богородица с младенеца е изписано: „Η ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ". В нашия надпис Η ΑΓΙΑ сигурно е пропуснато, защото имаме друг епитет: ΜΕΓΑΛΗ.

[36] *Генова, Е.* Op. cit., p. 46. Удивителна е приликата между панагиара-енколпион от Криптата и руски медальон от XVIII в. с инв. № 317 от колекцията на Иконния Музей в гр. Реклингхаузен, Германия. Вж. *Bentchev, I., E. Haustein-Bartsch,* Op. cit., ill. 207 или с ill. 14, където върху руска икона от XVII в. срещаме св. Богородица с младенеца в медальон, заобиколена от пророци, рамкирани от ластар. В руските изображения обаче Христос не е в профил, а над основната композиция стои Бог Саваот.

[37] Θησαυροί του Αγίου..., σ. 330.

[38] Все пак изображение на малкия Иисус в профил върху медальон на гърдите на св. Богородица се срещат. Така например в стенописния цикъл, илюстриращ „Богородичния Акатист" и по-специално в сцената по 12-ти кондак в църквата „Св. Архангели", с. Кучевище, Р Македония, от 1630-31 г., е изобразена св. Богородица в цял ръст с повдигната лява ръка, а дясна, придържаща медальон, в който Христос е обърнат в профил на ляво. Около тях са двама дякони със свещи, а непосредствено до Мария от двете й страни стоят св. Йоан Златоуст и св. Василий Велики. Присъствието на двамата литургисти илюстрира началото на кондака: „О, Всепетая Мати, рождшая всех святыхъ Святейшее Слово!" – епитетът на гръцки е Πανύμνητος Μήτηρ. Вж. *Серафимова, А.* Поствизантийският контекст

на Богородичниот Акатист во припратата на Кучевишките Свети Архангели, *Зборник – средновековна уметност,* 3, Скопје, 2001, с. 181, ил. на с. 175. Същата има и монография по темата.

[39] *Кондаков, Н.* Памятники християнского искусства на Афоне, Санкт Петербург, 1902, 222-225; *Малицкий, Н. В.* Панагиар Афонского монастыря Руссик (Св. Пантелеймон), *Византия и византийские традиции*, Санкт Петербург, 1996, 192-200.

[40] *Kalavrezou-Maxainer, I.* Byzantine Icons in Steatite, *Byzantina Vindobonensia*, Vienna, 1985, p. 206. За по-късна датировка на панагиара се застъпва и *Банк, А.* Прикладное искусство Византии IX-XII вв., М., 1978, 90-91.

[41] *Piatnitsky, Y.* The *Panagiarion* of Alexios Komnenos Angelos and Middle Byzantine Painting, *Perceptions of Byzantium and Its neighbors (843-1261),* Metropolitan Museum Art Symposia, New York, 2000, 40-55.

[42] *Ловягин, Е.* Богослужебные каноны на славянском и русском языке, Ленинград, 1975, 1-17, 35-65, 126-192, 255-267.

[43] *Piatnitsky, Y.* Op. cit., p. 46.

[44] Ю. Пятницки подчертава връзката на изображението на легналия Христос от панагиара на Алексий Комнин с иконата „Господарка на живота" от Несебър. За този иконографски мотив, за символиката на Христос-жертвен агнец и връзката му с Мелисмос и погребалните паметници Вж. *Bakalova, E.* The Earliest Surviving Icons from Bulgaria, *Perceptions of Byzantium and Its neighbors (843-1261),* Metropolitan Museum Art Symposia, New York, 2000, p. 128; *Геров, Г.* Образ – символ – ритуал, *Проблеми на изкуството,* кн. 1, 2006, 3-12 и *Мутафов, Е.* Епиграфски хипотези за иконата „Господарка на живота", *Проблеми на изкуството,* кн. 1, 2006, 13-17.

[45] *Piatnitsky, Y.* Op. cit., p. 51.

[46] Ibidem.

[47] Βυζαντινά και μεταβυζαντινά μνημεία της Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, 1997, σ. 148. М. Паисиду споменава и за други манастири, популярни през средновековието като Μεγάλη Παναγία: в Атина от X в. и в Иртакион близо до Кизик. *Παϊσίδου, Μ.* Op. cit.

[48] Това личи от някои емисии монети, сечени от Михаил VIII Палеолог (1259-1282) и Андроник II Палелог (1282-1328), както от някои илюстрации на ръкописи от XIV в., където на фона зад св. Богородица се изобразяват константинополските отбранителни кули. Вж. *Грозданов,* **Ц.** Студии за Охридския живопис, Скопје, 1990, 128-129, ил. 50 и 51 заедно с по-старата литература.

[49] За Константинопол като Теотокополис (Богородичен град) Вж. *Mango, C.* Η Κωνσταντινούπολη ως Θεοτοκούπολη, *Μήτηρ Θεού*, Αθήνα, 2000, 17-25. За църквите в Константинопол Вж. *Janin, R.* Le geographie ecclesiastique de l' empire Byzantine, I: Le siege de Constantinople et le Patriarchat oecumenique, 3: Les eglises et le monasteres, Paris, 1953.

[50] *Seek, O.* Notitia dignitarum, 1876, Berlin, (reprinted in Berlin, 1962), 229-243.

[51] *Combefis, F.* Novum auctarium, vol. II. Historia haeresis monotheliarum santaque in eam sextae Synodi actorum vindiciae, Paris, 1648, 751-786.

[52] За такива съобщават и Т. Синкелос и Георгиос Писидис – Παλατινή Ανθολογία, I, 121: «ενταύθα κρουνοί σαρκικών καθαρσιών και ψυχικών λύτρωσις αγνοημάτων όσαι γαρ εισί προσβολαί παθημάτων, βλύζει τοσαύτας δωρεάς των θαυμάτων».

[53] Например подобни църкви имало в Равена и Херсон *Mango, C.,* Op. cit., p. 25 и Несебър.

[54] В средновековния Солун също има подобна опозиция. Църквата на св. Богородица

Ахиропиитос, датираща още от V в., се нарича от солунския епископ Евстатий в „Историята на превземането на Солун от нормандците" през 1185 г. – „μέγας ναός" – „велик/ голям храм", който е най-прочутото културно място, посветено на Богородица в града, подреждайки се до другите палеохристиянски паметници „Св. София" и „Св. Димитър". През XV в. св. Симеон Солунски също назовава Ахиропиитос „Μέγας ναός της Θεοτόκου" („Голямата църква на Богородица"), за да се различава от храма Νέα Παναγία – Новата Богородица, построен върху основите на манастир от XII в., посветен също на Богородица.

[55] *Underwood, P.* The Karyie Djami, v. I-III, New York, 1966, p. 27, 39.

[56] В по-късните ерминии като тази на поп Даниил от XVII в. само св. Богородица се нарича: η Χώρα [των Ζώντων] Вж. *Διονυσίου του εκ Φουρνά,* Ed. cit., σ. 281. В Кахрие джами като „Страна на живите" се титулува Христос, но този му епитет може да се разглежда само във връзка с Богородичните изображения над люнетите на вратата и стълбовете на апсидата. Св. Богородица Вместилище на Невместимия и Христос „Χώρα των ζώντων" обрамчват входа към две пространства, подстъпите към наоса и олтара, към праведния живот според каноните на християнството и към отплатата чрез безсмъртието в небесния простор. Семантично двете изображения са изразители на зачеването, раждането на Богочовека и на превръщането му в Църква, т.е. в територия на живите или спасените от първородния грях. Христос „Χώρα των ζώντων" тук по-скоро е въплъщение на идеята за Църквата като тяло Господне (вход от външния свят към храма) и единствен вход към Рая (олтар). Затова изображението на Христос на входа на църквата би трябвало да се възприема като „територия на живите", т.е. Църква, а другият образ пред апсидата като „територия на (вечно) живите", т.е. небесно царство. В други паметници епитет на Иисус „Χώρα των ζώντων" не се среща, тъй като богословската идея, заложена в Кахрие джами, вероятно не добива популярност, а и понеже думата „χώρα" е от ж.р. и повече приляга на св. Богородица (3 известни примера).

[57] PG, t. 156, col. 665.

[58] *Mansi,* VIII, p. 946.

[59] През XIV в. Византийската империя изживява криза, а нейните съседи се опитват да се домогнат до определени емблематични за нея светини или символи. Дори българските книжовници в двора на цар Иван Александър (1331-1371) се опитват да нарекат Търново „Нов Цариград" и „Трети Рим" Вж. *Тъпкова-Заимова, В.* Търново между Ерусалим, Рим и Цариград, *Търновска книжовна школа*, т. 4. *Културно развитие на българската държава XII-XIV в.*, С., 1985, с. 249-261. Със Законника на Стефан Душан от 1334 г. е дадена абсолютна самостоятелност на Охридската архиепископия, а нейният архиепископ Николай през 1347 г. се нарича „архиепископ на България". Поради своята религиозна значимост, Охрид е наречен „български Сион" или „български Иерусалим".

[60] Заслужава си да се отбележи, че Константинополският манастир Хора се намира в непосредствена близост до Влахернския храм, т.е. това е най-близкият манастир до най-известната Богородична църква във византийската столица.

[61] *Генова, Е.* Op. cit., p. 46 с цялата литература и функционален анализ.

[62] *Суботић, Г.* Охридската сликарска школа, Охрид, 1980, с. 175.

[63] „Радуйся, Богоприемна утробо" *Вж.* PG, 97, col. 1341.

[64] *Суботић, Г.* Охридската..., с. 42, ил. 15; *Μουτσόπουλος, Ν.* Βυζαντινά μνημεία της Μεγάλης Πρέσπας, Αθήναι, 1964, σ. 140.

[65] Според повечето изследователи изображението на св. Богородица Оранта над входа на църквата „Св. Богородица Одигитрия" в Печ символизира „Живоносен източник", докато В.

Милановић излага нашироко тезата си, че Девата от Печ е илюстрация на еклисиоложката концепция на архиепископ Данило II, т.е. че символизира Христовата Църква (Вж. *Милановић, В.* Op. cit. с цялата по-стара литература), докато М. Татич-Джурич смята, че е вариант на Великата (Артосна) Панагия. Вж. *Татић-Ђурић, М.* Богородица у делу архиепископа Данила II, В: *Архиепископ Данило II и његово доба*, Београд, 1991, с. 407.

Жанрът *Фентъзи* и въобразеният средновековен град

Емилия Карабоева

„Средновековие" е неясна и противоречива емблема на отминала, но изключително привлекателна за съвременния човек реалност. През последните десетилетия се наблюдава рязко повишен интерес към историята и особено към средновековието. Много автори наричат този интерес „мода", дори „обсесия"[1]. Манията по рицарите, тайните общества, свещения Граал, гилдиите и магията изисква съответен декор, който да придаде достоверност на преживяването. Така се конструира светът на средновековния град, в чиито рамки се развиват сюжетите на повечето съвременни фентъзи романи, филми и игри. Този витален днес образ на средновековния град е най-ярък и завладяващ именно в жанра "фентъзи", особено в литературните му форми и по-специално в т.нар. „високо фентъзи".

Някои изследователи смятат[2], че фентъзи е жанр с предимно селски сюжет, докато градските култури и сюжети са приоритет на научната фантастика[3]. Такъв извод донякъде е следствие от факта, че повечето фентъзи сюжети представляват едно дълго пътуване – в пространството, времето или на героите към самите себе си[4]. Така е например в романа „Властелинът на пръстените" на Дж. Р. Р. Толкин, смятан от мнозина за баща на фентъзи литературата. Той почти не описва градове в романите си, с две изключения – елфическият Лотлориен и Мордор. И двата града, обаче, са по-скоро модели на антиград. Първият е свръхекологичният град, който се е слял с природата и може да се разглежда като такъв само в контекста на властови или административни функции[5]. Лотлориен е „град" като начин на функциониране, но не и в контекста на специфично градско пространство, отделящо се от природата и конструиращо свой, различно организиран ред.

Мордор се намира на другия полюс, като артефакт, който унищожава не само природата около себе си, но заплашва съществуването на целия свят и на човешкото като такова. Нещо повече, Мордор може да се възприеме като технологична антиутопия, която трудно се свързва със средновековието и особено със съвременната представа за него. И в двата случая липсва една от най-съществените функции на града – да бъде стожер на човешката култура и цивилизация. В случая „Лотлориен" това става по ли-

ния на сливането на културата с природата и съзнателния отказ от моделирането на света и активното участие в него; при Мордор насилствено се унищожава и изкривява човешкото и културното заедно с природата. Така фентъзи, мислен в контекста на Толкиновата традиция, започва да се възприема като „селски" жанр, в който градовете нямат място.

Фентъзи градовете се пренебрегват и заради естественото влияние на привичната представа на съвременния човек за града като такъв. Съвременният град е продукт на технологичната цивилизация, а не- или до-технологичността се свързват със селото; съответно – липсата на технология или по-точно на технологични продукти в пространството, го описва като село, като „не-град". Фредрик Джеймисън отбелязва, че „...теренът във фентъзи, който е зандани и магьосници, дракони и ръкопашни битки, е същностно средновековен, или по-точно – домодерен, предмодерен и със сигурност не е градски"[6]. Така в контекста на тази логика „домодерност" се превръща в характеристика на „същностното средновековие", в което градът липсва. Обратно, градът се възприема като белег на модерността и на технологиите[7]. Подобно твърдение обаче поставя под съмнение градската традиция на средновековието, като цяло, и трудно може да бъде защитено.

Тезата на изследването се фокусира около три основни момента. Първият е, че градът, в това число мегаполисът, не липсва както в света на средновековието, така и в света на фентъзи жанра. И именно полуфантастичните, но много популярни днес, образи на градското пространство, населяващи фентъзи реалността, представляват паметта на съвременния човек за средновековния град. Това може да бъде видяно в два плана: първият показва повтарящата се схема на градски структури, които се репродуцират от фентъзи авторите; вторият се маркира от популярността на тези образи в масовата култура.

Много е трудно да се говори за средновековния град чрез някакви общовалидни исторически белези, като се има предвид колко варира той като характеристики и структура както във времето, така и в пространството. Това е и една от причините изследванията за типологията на средновековния град като цяло да са редки и да преобладават фрагментарните проучвания[8]. Вторият важен елемент от тезата на статията е, че за разлика от историографията, фентъзи жанрът ни предоставя именно образа на „типичния" средновековен град, почти идентичен при различните автори. Така, ако ни е трудно да видим цялостен образ на средновековния град в

историографията, то толкова по-интересно е да се види на каква база се създава този цялостен образ във фентъзи жанра и фантастичната литература като цяло.

И третият елемент от тезата е, че представата на съвременния човек за средновековния град, видяна през призмата на фентъзи жанра, има малко общо с действителния средновековен град и не бива да се сравнява буквално с него. Фентъзи-средновековното градско пространство представлява формализирана, идеализирана и стилизирана структура, която конструира шаблон за разпознаване на средновековието като такова. В този шаблон, от една страна, се включват всички репрезентации основно на западноевропейското средновековие, а от друга - проблемите на съвременния човек, свързани с модерния урбанизъм, т.е. урбанизма на индустриалната и постиндустриалната епоха.

Настоящото изследване се базира основно на градските описания в популярни у нас фентъзи саги[9], като „Песен за огън и лед" на Джордж Мартин[10], „Сага за войната на разлома"[11] и по-специално частта „Крондор"[12] на Реймънд Фийст, „Колелото на времето" на Робърт Джордан[13], „Придворният убиец" на Робин Хоб[14], фентъзи епоса „Малореон" на Дейвид Едингс[15] и като алтернатива - романът „Трудно е да бъдеш бог" на братя Стругацки[16]. Акцентът, все пак, е върху градовете Крондор от „Сага за войната на разлома" и Кралски чертог от „Песен за огън и лед". Тези творби се анализират не само в качеството им на извори за изучаване на съвременната масова представа за средновековието и средновековния град, но и в качеството им на средство за налагането на тази представа в масовото съзнание.

Средновековният фентъзи град

Описанието на фентъзи градовете в мнозинството представителни за жанра романи е органично вплетено в сюжета и затова в повечето случаи е фрагментарно. Обикновено то се свежда до белезите, които типологизират градовете като принадлежащи към един или друг вид културна традиция. Както беше споменато, фентъзи сюжетът в повечето случаи е конструиран около пътуването на главния/главните герои, като пътят им е маркиран от цитадели или градове. В повечето случаи тези селища са много различни – като архитектурен модел, като социална структура, като всекидневен живот, като манталитет на гражданите, дори като климат[17]. Въпреки това се

налагат повторения, които конституират единния градски фентъзи топос, който има следните общи характеристики:

1. Градът почти винаги се намира на пристанище, обикновено морско, което е и един от най-важните канали за връзка с останалия свят[18].

2. Следващият задължителен белег са градските стени с ров около тях, най-често каменни, обикновено с кули и с по няколко врати, на които има стражи[19]. Вратите се затварят през нощта и се отварят сутрин, като така се регулира потокът на гражданите и пришълците и се следи за нежелани чужденци в опит за предотвратяване на неприятности[20]. Извън стените има ниско застроени предгradия, с тесни улички и обособени квартали, където живеят работниците и рибарите[21].

3. Независимо от описанието на множеството самотни замъци и цитадели, селца и малки градчета, във високото фентъзи има един или няколко градове, които са в сърцето на повествованието. В някои случаи, например в някои от романите на Дейвид Едингс[22], пътуването на героите представлява само кратка интермедия между частите на действието, свързани с отделните градове. Те са по-големи, в повечето случаи са столици и задължително са *сдвоени* със замъка. Те са и най-яркият образ на фентъзи средновековния град.

4. Голямата цитадела, замъкът или дворецът заемат централно място в града. Цитаделата (дворецът), по сложността и уредбата си, представлява самостоятелен град, с обитатели, които извършват разнообразни дейности (аналогични на тези на гражданите), и с йерархия както на дейностите и социалния им статус, така и на мястото, което обитават в двореца[23].

5. Улиците в градовете се делят на главни и второстепенни. Няколко от тях са прави, широки и са най-важните артерии на града[24]. Често са павирани, а в града Крондор, създаден от Реймънд Фийст, са дори осветени[25]. Останалите улички са тесни, тъмни, кривуличещи, мръсни и кални. Често стават задръствания, особено в най-натоварените часове – сутрин и привечер[26]. Миризмите са силни, разнообразни и са показател за занаятите, характерни за квартала[27].

6. Къщите около тези улички почти опират покривите[28] си и не пропускат светлината. В крайните квартали те са едноетажни и дървени, а в побогатите райони са каменни и многоетажни. Много от тях имат вътрешни дворове, а понякога в тези дворове има градини и дори фонтани.

7. Кварталите са разделени по професионален признак – кварталът на рибарите, на търговците, на шивачите и т.н. Понякога има и „дворцов"

квартал[29], където живеят най-влиятелните хора в града. Той обикновено се намира около централния площад на града, където къщите са най-големи и красиви и е най-близо до двореца.

8. Площадите и пазарите са също важен елемент от облика на фентъзи-градовете (в много от случаите площадите са мястото и на пазарището). На централния градски площад се извършват публичните екзекуции[30] и важни церемонии, които засягат държавната власт или гражданите като цяло.

9. Елементите, обаче, които придават живот на града и са едни от най-важните градски топоси, в които се развива действието, са кръчмите и публичните домове, които могат да се разглеждат и в качеството им на опозиция на пространството на двореца.

В романа „Крондор" на Реймънд Фийст се отделя голямо внимание на още един важен елемент от градското пространство – подземния град[31]. Градската канализация дублира пространството на горния, „дневен" град и има своя собствена йерархия, свои собствени закони, подземни улици, кръстовища, отделни нива, квартали. Това е царството на престъпниците (крадци, просяци, убийци и всякаква измет), което си има свои владетели и автономна власт. Така се оформя триделна градска структура: подземен град[32], град на обикновените граждани и замък.

Важно е обаче да се отбележи, че описаните характеристики важат най-вече за най-значимите градове в повествованието. В координатната система на тези фентъзи светове, в повечето случаи това са градовете на Запада[33], противопоставен на Изтока[34], който обикновено е много по-рафиниран, цивилизован, но и упадъчен и, в крайна сметка, не носи здравия дух и морал, които ще спасят света от кризата, в която периодично изпада. И ценностите, и устройството на градовете и отношенията между хората по този начин се определят като „западни" и „източни", мислени най-общо в рамките на противопоставянето на "добро" и "зло", "здраво" и "нездраво".

По същия начин, много от елементите от описанието на фентъзи света – васалността, титлите (особено кралската), имената на героите, идеята за рицарската чест, етикетът, празненствата и най-вече фигурата на рицаря, също ни отвеждат към характеристиките на Западноевропейското средновековие. Социалната организация, описана във фентъзи романите, също е аналогична на общество, което най-общо може да се разглежда като средновековно западноевропейско. Героите се движат в йерархичната пространствена система на града, която е изоморфна на социалната

йерархия на едно условно средновековно общество. И градът, и замъкът отразяват тази йерархия и това е една от причините действието често да се развива именно в замъка и по-малко в кварталите на града. Замъкът е сърцето на града, съответно сърцето на сюжета също е там.

Начело на социалната организация почти винаги стои крал. Той се намира в сърцето на двореца и е основна фигура както в повествованието, така и в света, описван от фентъзи жанра като цяло. Кралят не е просто властова фигура, а баща на общността; това е фигурата, която прави града и подвластните му територии цялостни, обединени от грижата на владетеля и около неговия авторитет. Властта на краля не е ограничена от конституция или други управленски органи, а от ценностите, които той олицетворява и от интересите на хората, които управлява. Той е обкръжен от формални и неформални съветници, които го следват по-скоро като приятели, отколкото като подчинени. Под него в пирамидален ред идва аристокрацията и администрацията, които често пъти представляват една и съща структура. Кралят е едновременно администратор и върховен военачалник. В зависимост от структурата на сюжета, владетелят може да е васален на някой друг, по-висш от него – например владетеля на Запада[35]. Васалитетната система се спазва строго, както и системата на наследяване, която обикновено е по мъжка линия и по старшинство (*майорат*). Така се подчертава идеята за рода и кръвта – традиционни ценности, които акцентират повече върху общността, отколкото върху индивидите и техните дела[36].

Другият изключително важен елемент от атмосферата и от структурата на фентъзи жанра и неговия градски декор са рицарите. Рицарите, рицарските турнири[37], доспехите и ритуалите им, оръженосците и дамите на сърцето са другото, атрактивното лице на средновековието. Подвизите им, разбира се, се възпяват от трубадурите, за да направят рицарите почти толкова известни, колкото са известни и техните заклети мечове, които си имат имена и са изковани с магия, а понякога имат и собствена воля[38]. Обръщението „сър" се среща често и с него се обозначава именно фигурата на рицаря. Той има свой кодекс на честта, много пътува, непрекъснато воюва и е свързан със символични и емоционални връзки с меча и коня си. В градовете се провеждат рицарски турнири, на които побеждава най-добрият и той получава благоволението на най-красивата дама от двора на владетеля. Турнирите обикновено представляват контаминация между турнир и цирк от античността.

Друг важен елемент от характеристиките на фентъзи града са гилдиите[39]. Те варират като брой и вид в различните романи, но почти винаги играят важна роля в управлението на града, а и в развитието на сюжета.

Селяните в много случаи са крепостни и от волята на владетеля или на местния сеньор зависи дали те да бъдат освободени или не[40]. В други случаи, обаче, статутът на селяните си остава неясен, доколкото селата, които мимоходом се описват по време на пътешествията на героите, обикновено се свеждат до местната странопримница или до контакта с местната вещица. В същото време съществува и институцията на робството, но тя е слаба и обикновено обществото на Запада не гледа с добро око на нея, още повече че тя е по-характерна за обществата на Изтока[41]. Независимо от декларираното крепостничество, обаче, във фентъзи литературата обикновено впечатлението е за свободни селяни, както и за свободни граждани. Почти никъде не се среща идеята за градския въздух, който прави хората свободни, но обикновено градските хора, а и не само те, са мобилни и свободни по отношение на движението си както в пространството, така и в социалната йерархия.

Характеристика както на фентъзи средновековния град, така и на фентъзи средновековния свят като цяло, е също и колективната памет, базирана на устната традиция - разкази край огнището за героите и „горските чеда"[42]. Повечето хора са неграмотни, понякога са неграмотни дори и рицарите, книгите са в ръкопис, скъпи и редки.

Тук е мястото да се отбележи, че независимо от доброто образование на повечето от главните герои, все пак университетът като белег на средновековните градове почти липсва във фентъзи романите. Когато все пак се описват някакви образователни структури, те са свързани с магията и са магьоснически школи или университети. Много често словото също е магическо и уменията за разчитането му не зависят от грамотността, а от таланта на „читателите". Другите институции, които предлагат някакъв вид образование, са манастирите към различните храмове. Така един от най-специфичните елементи на големия средновековен град поне от XIII в. насетне – университетът, отсъства от картата на фентъзи градовете.

Дотук описаните характеристики ни дават възможност да видим фентъзи градовете като една стилизирана версия на средновековния град такъв, какъвто съвременният читател или зрител очаква да е бил. Той е не особено голям, със собствен владетел, настанен в цитадела в центъра на града, със здрави каменни стени, със "специализирани" квартали и тесни улички.

На по-дълбоко равнище, обаче, градът е нещо много повече от съвкуп-

ност от сгради и улици, макар за повечето фентъзи градове това също да е вярно. Градовете са олицетворение на цивилизованост, на ред, на надеждата за бъдещето. Например в света, създаден от Джордж Мартин в неговата „Песен за огън и лед", освен градовете и цитаделите и особено централния град на Запада - Кралски чертог, съществува и т. нар. Вал. Валът представлява огромна крепостна стена, която отделя света на човека (в случая света на Запада) от този на диваците и, в крайна сметка, от света на природата. Това е крепостната стена, която отделя културата от не-културата, която оставя отвъд всичко нередно, свръхестествено и дори просто необичайно[43]. Всичко, което е чуждо на човешката култура, остава извън стената. Валът обкръжава цивилизоваността, олицетворена именно от града и цитаделите; всичко в рамките на Вала, вътре в него, на практика е град. Диваците са отвъд и правят, каквото се полага на „другите" – отвличат в робство, колят и крадат. Пируват с великани и гноми, крадат момиченца посред тъмна доба и лочат кръв от лъскави рогове. А жените им си лягат с Другите в Дългата нощ и раждат изчадия, получовешки същества[44]. Градът остава чистото пространство, където има само хора и опитомени същества, културното пространство, в което чуждите не се допускат.

Въображаемият средновековен град

По този начин фентъзи градът може да се види като модел на света. В същото време, нека подчертаем отново, това е и модел на средновековния свят, така, както е разбиран от съвременния човек. Тази представа обаче, умишлено или не, е твърде схематична и доста условна.

Вече бяха отбелязани някои несъответствия с характеристиките на историческия средновековен град, като, например, липсата на университет. Една от най-важните отлики, обаче, е свързана с религията. Доколкото европейското средновековие, без значение дали ще го определим като западно или източно, е свързано с християнството, от голямо значение е да се подчертае, че фентъзи светът е политеистичен. В рамките на фентъзи средновековния град има много храмове, посветени на различни богове и едни от основните елементи на сюжета се въртят около противоречията и съперничеството между тях. Магията също е свързана с многобожието, като адептите на различните църкви практикуват или различни видове магия, или поддържат свое собствено знание, което се пази строго и не се споделя с никого. Множеството храмове придават и специфичен вид на архитектурата на фентъзи града.

Условността на средновековната социална йерархия се маркира от идеята, че е възможно главните герои (като в приказките), дори да са бедняци, да са хора с ключово значение не просто за сюжета, а за съдбата на света. Понякога те са и бъдещите управници на фентъзи световете – крале или поне съветници на краля[45].

Всекидневието на гражданите във фентъзи средновековните градове е много по-динамично и много по-уредено, отколкото е било в действителност. Много от елементите от това всекидневие, особено тези, свързани с храната, не се връзват с историческите факти. Например фентъзи героите се хранят с боб и с картофи, пият кафе[46] или пушат тютюн[47] (това е елемент дори от „Властелина на пръстените" на Толкин).

Друг интересен елемент от света на фентъзи средновековието са материалите, от които е построен градът – например в романите на Реймънд Фийст, това е мрамор и стъкло[48]. Стъклени са дори витрините на магазините, в които главният герой се оглежда, за да види дали го следят[49]. Витрините ни водят в поне две посоки. Едната е, че в този свят, технологията за производство на стъкло далеч надхвърля характерната за същинското европейско средновековие. Другата е свързана с търговията и рекламата. Наличието на стъклена витрина обозначава не просто вид реклама и високо развита търговия, а концепция за купувач, за пазарно мислене и стратегия за привличане на клиенти чрез излагане и аранжиране на стоки. Някои от магазините са книжарници, което само по себе си вече ни води към една съвсем друга епоха на грамотност и на масово разпространение на книгата, което може да стане едва след изобретяването на печатната машина. Витрините на магазините, от своя страна, се намират на павирани улици, които са не само относително чисти, прави и богати, но понякога са и осветени[50].

Канализацията[51] и идеята за чистота на града също са важни елементи от средновековния фентъзи град, който прави компромис с хигиенните навици на съвременния човек, за когото е шокираща представата за канавките, пълни с нечистотии, къпането два пъти годишно и уринирането в специални улеи под масата в средновековните кръчми[52]. Част от тази система на канализация и напояване са и фонтаните, дори в частните и то не много богати къщи. Въпреки завишаването на хигиенното ниво във фентъзи средновековните градове, все пак градовете на Изтока във фентъзи световете винаги са по-чисти и благоустроени от западните.

Асоциациите с епохата на Новото време са видими и в използването

на каравелата, която е популярен морски съд при фентъзи морските пътешествия, както за властта, така и за пиратите. Каравелите са свързани и с пътуването в открито море, което води до космополитизма на градовете, характерни за жанра[53].

В чисто икономически план, светът на фентъзи средновековието се гради изключително на характерните за града стоково-парични отношения. Печеленето на пари с работа, спекулации, контрабанда, експлоатация на деца в примитивни фабрики или други начини, в крайна сметка цели забогатяване, което има паричен израз, но почти никога не е във вид на земя или други недвижими имоти. Отношенията в средновековния град до голяма степен са свободни и мобилни като в един съвременен град и непрекъснато се говори за пари, както за пари се говори и днес: парите движат отношенията вътре в града – наеми, които се изплащат в пари, търговията е на основата на пари, селскостопанските продукти се разменят за пари, с пари се плаща на армията, с пари се прави всичко; престъпността също е организирана около идеята за печелене на пари[54].

От друга страна, рицарите са едни от най-характерните образи на фентъзи света, макар всъщност те да са на изчезване по времето, по което се възражда канализацията, усъвършенства се технологията на производството на стъкло, развиват се пазарните парични механизми и социалната мобилност, увеличава се грамотността. В този контекст е любопитна забележката в един от романите на Дейвид Едингс, в който направо се отбелязва, че хората опитвали да помогнат в първите стъпки на управлението на младия крал, защото имали гражданска съвест[55].

Несъответствията с историческата реалност на европейското средновековие ни показват анахронизми или извънисторични елементи в тъканта на фентъзи романите. По същия начин, обаче, може да се види и смесването на източни и западноевропейски елементи в характеристиката на градовете в романите. Добър пример в това отношение е градът Кралски чертог, описан като един от централните за Запада на света, създаден от Джордж Мартин в „Песен за огън и лед"[56]. Прототип на този град всъщност е Константинопол. Това личи от редица белези – от описанието на двореца, на нравите на хората, които го обитават, от дворцовата практика на отровителството, от евнусите, които всъщност управляват от името на управниците, от гръцкия огън (наречен адски огън, който гори и във вода), който е тайното и ужасяващо оръжие, което никой друг не притежава, от религиозните струпвания, които всъщност са на издръжка на хазната и т.н.

В същото време, титлите на владетелите на този град, социалната му йерархия, рицарите, рицарската поезия и турнирите, които се провеждат там, си остават характерни за западноевропейското средновековие.

Сложната организация на живота в замъка и заплетената му архитектура са синтетичен образ на града. Замъкът и градът са образ на йерархичното средновековие, на субординираното общество, противопоставено на хоризонталната структура както на съвременния град, така и на съвременното общество. Градът, замъкът и обществото, в този смисъл, са само различни символи на едно и също нещо – на другото, изгубеното. Елементите, които пряко ни насочват към такова тълкуване, са свързани не само и дори не толкова с устройството на градовете във фентъзи жанра, (противопоставени на клишето на източния град), колкото с начина, по който хората живеят в тях, социалната организация, мобилността и битовите особености.

Фентъзи градът е въобразена реалност и затова акцентира върху елементите, които са алтернатива на настоящето и оставя онези, от които съвременният човек не може и не иска да се откаже. Магията е кардинално чужда за света, с който сме свикнали, но пък заменя удобствата на технологиите, особено когато става дума за транспорт, комуникация или медицина. Огнестрелното оръжие е табу, компенсирано отново от магията. Но фантастичният елемент е свързан не само с магията, а и с генетичното разнообразие на населението, макар че тези елементи обикновено не са в града – троли, джуджета и елфи си имат свои собствени градове.

Фентъзи жанрът, в последна сметка, е копнеж по едно въображаемо, вероятно никога несъществувало средновековие. То е изградено от ключови елементи на миналото, изтръгнати от контекст и вградени в нова структура, чиято основна функция е да покаже от какво се страхува съвременният човек. Постепенно тази въобразена реалност се превръща в стереотип, с характерната за стереотипите особена смесица между вярно и невярно, между факти и измислици[57].

Налагането на масовата представа за средновековния град

Съвременният жанр фентъзи представлява смесица от разнообразни традиции. От една страна може да се разглежда като наследник на литературната традиция на рицарския роман, на романтичната литературна традиция (особено на историческия роман), на приключенския роман на XIX и XX в. и готиката. От друга страна, фентъзи жанрът е сроден с фолклорната

традиция, с приказките и легендите, а също и с епоса. Начинът на мислене, който конструира фентъзи света, обаче, може да се свърже още и с мисленето, типично за консерватизма, както и с традицията на утопията.

В случая е важно да се отбележи, че когато високото фентъзи става популярно и оформя днешната си структура, европеецът вече има изградена представа за средновековието и средновековния град, която жанрът наследява, а читателят очаква. Тази представа, благодарение в голяма степен и на фентъзи, се налага по-късно в масовата култура.

Наслагването на литературни традиции е само едната страна от изграждането на фентъзи средновековието и на средновековния град като част от него. Другата страна е свързана с начина, по който стереотипната представа за средновековието се налага като масова. Това става, и то в голяма степен, отново благодарение на литературата, особено популярната приключенска и историческа литература, но също и благодарение на киното. Киното в съвременната култура налага образите на Робин Худ, на крал Артур, на кръстоносците, на улиците, къщите и особено замъците на средновековието.

Историческата наука и дори училищното обучение по история също са повлияни от определени клишета и стереотипи, макар и резултат от други процеси. Изучаването и писането на история зависи от парадигмата на мислене в съответния период. Клишетата в образованието все още, независимо от големите промени в историческата наука особено след втората половина на XX в., продължават да са позитивистични и прогресистки. В този смисъл учебниците също стават не само жертва, но и проводник на клишета и стереотипи в масовата култура и насаждат масови представи.

Интересен пример за виталността на прогресистките и просвещенски клишета в съвременната литература е романът на Аркадий и Борис Стругацки „Трудно е да бъдеш бог"[58]. За разлика от авторите на фентъзи романи, Стругацки наричат епохата, която описват, буквално „средновековна". Героите в романа са историци, чиято работа е да живеят на други планети, където се развиват общества на различни стадии от своето развитие. Тези историци, които всъщност са един вид внедрени в чуждите култури „тайни агенти", са наречени „прогресори". Дори името „прогресор" вече насочва към концепцията за закономерното преминаване на обществата от по-низш обществен стадий към по-висш, по-съвършен, т.е. по-хуманен и прогресивен, в термините на един марксистки метанаратив[59]. Така професията „прогресор" е вид професионален революционер/историк, който

манипулира умело събитията в дадена култура, за да се избегне каквато и да е аномалия при следването на предварително зададената историческа еволюционна схема. В този случай носталгията по средновековието е заменена със социално инженерство, но важното е, че представата за средновековието и средновековния град си остава същата като описаната по-горе за фентъзи романите.

Друг пример, вече от света на класическото високо фентъзи, ни дава още една гледна точка към клишетата, наложени от позитивисткото обучение по история. Прогресът като понятие, наложено ни от това образование, се свързва с еволюцията на науката, чието естествено развитие изземва постепенно функциите на магията и се противопоставя на религията. В повечето фентъзи романи, обаче, няма такова противопоставяне и прогресът спокойно съжителства с магическото и религията. Толкова по-интересно е, че връщайки се при Вала, създаден за опазване на цивилизацията в „Песен за огън и лед", се сблъскваме отново именно с големия позитивистки разказ за прогреса. В случая прогресът отрича магията (един от най-важните елементи на фентъзи жанра). Магия има при примитивните народи и дивачите, но при цивилизованите постепенно отмира, заедно с усъвършенстването на цивилизоваността. Такава еволюция следва идеята за прогреса и то в посока рационализиране на света[60].

В други примери, обаче, виждаме точно обратната тенденция. Например в „Крондор" един от проблемите, които трябва да разреши героят на Реймънд Фийст, е, разбира се, спасяването на света, който обаче в този случай е заплашен от изгубването и отмирането на магията. Магията трябва на всяка цена да бъде запазена, защото в противен случай ще настане епоха на мрак, хаос и ужасни нещастия[61]. Само магията може да поддържа този свят не само жизнен, но и наистина цивилизован, да го запази от хаоса.

Интересен пример за следването на зададената от позитивизма еволюционна схема е и компютърната (фентъзи и квазисредновековна) цивилизационна игра *Age of Empires*. В нея градовете на различните цивилизации, предвидени от авторите на играта, се развиват по една и съща зададена схема, която започва от стадия на т. нар. период на „лов, риболов и събирачество" и завършва с периода на едно условно Късно средновековие. Постепенно с нарастването на населението и натрупването на богатства се развиват технологии и се изграждат елементите, които конституират градското пространство: градските стени с портите, кулите,

замъкът, храмът, пазарът и университетът. Магията е част от религиозната система, като всеки свещеник, освен че лекува болните, също може и да омагьосва враговете.

Така жанрът *фентъзи* едновременно е плод на тези клишета и им се противопоставя. Тези, съществуващи вече клишета и идеализация на средновековието[62] и средновековния град, са поставени от втората половина на XX в. насам в една нова ситуация на страст към историята и по-специално към средновековието. Тази ситуация, така да се каже, дублира причината средновековието да е толкова популярно днес[63].

Кризата на съвременния град

Другата важна причина за виталността на представата и копнежа по средновековния град е свързана с кризата на съвременните градове. Съвременният град отдавна се е превърнал в автономно същество, което „изяжда" жителите си. Жителите са изгубили връзка с пространството, което обитават. То е пренаселено, обществените отношения в него са пределно опосредствани и анонимни, хората нямат чувство за общност и за принадлежност към града. Градските легенди са един от показателите за кризата на съвременния урбанизъм с тенденцията им за бягство от рационалното, със страха от технологизацията на града и от чудовищните му размери. Обратно, средновековният град във фентъзи романите е удържан на нивото на предтехнологичния свят, противопоставен на съвременния град, като алтернатива. Затова и представата за него е толкова стабилна и в контекста на алтернативата може да се чете и като антитехнологичен град, доколкото представя града като изчистен от технологиите, които са „развалили" съвременната цивилизация. Любопитно е в този аспект, че технологиите, които най-очевидно липсват в този „нетехнологичен" град, са именно тези, от които съвременният човек най-много страда или се страхува – съвременните оръжия, съвременните средства за придвижване, съвременните комуникации, най-общо съвременния забързан и оразмерен начин на живот и бит. Отхвърля се анонимността, забързаността, хомогенността, липсата на идентичност, липсата на традиция, хоризонталността на съвременния град.

Връзката на фентъзи града като организъм с жителите, които му придават плът, не е скъсана[64]. Хората са дълбоко, символично и емоционално свързани с мястото, което обитават и са готови да го защитават на живот и смърт. По същия начин чужденецът едновременно си остава инородно

тяло за градския социум, но в същото време и иманентна характеристика на големия град. Още по-интересно е, че големият фентъзи средновековен град е не просто космополитен, но и пренаселен. Често тъкмо убежището в големия град спасява героите от преследване, защото там могат да останат относително анонимни и да се слеят с тълпата[65]. Така фентъзи средновековният град описва едно наистина забележително и емпирично непостижимо равновесие – големият град може да те скрие с относителната анонимност на многобройните си жители, но не и да те обезличи. Тази съвършена комбинация е и още една от характеристиките на въображаемия и идеализиран средновековен град, за който съвременният човек наистина копнее.

Машина за сюжет

Има и друга причина фентъзи романите да са пристрастни към обратната на съвременния град структура – вертикалната, каквато представлява йерархията на средновековния град. Средновековният град и замък са идеалната семиотична машина за производство на сюжет, който налага задължително да има конфликти. Това става не само с избягването на аморфността на съвременните градски структури, не само с магическия елемент на средновековието, но и със самото структуриране на градското пространство. То е смислогенерираща семиотична система, основана на опозициите *добро*/*зло*, *горе*/*долу* (подземие и кули, подземен и надземен град), *низше*/*висше*, власт и подчинение, *магическо*/*профанно*, благородници и простолюдие и пр. Към тези плодотворни конфликти може да се добави и екзотиката на тайните коридори, подвижните стени и тайници, усуканата система на градските улички и още по-сложната система на градската канализация, които в крайна сметка ни довеждат до структурата на лабиринта.

В този смисъл, средновековният град във фентъзи романите има важна функция – да бъде опорна точка на наратива. Градовете са механизмите, които тласкат развитието на сюжета и придвижването на героите от едно селище в друго, от един замък към друг. Още по-интересно е, че имаме схема, в която структурата на замъка дублира града, а структурата на града дублира тази на обществото. Така, помествайки разказа в рамките на един замък или град, всъщност по един идеален начин, авторите представят всички характерни особености на епохата или поне на тази, която е в собственото им въображение. Това е най-добрият начин за представяне

както на проблемите на сюжета, така и на проблемите на обществото като цяло – реално или въображаемо.

Интересът към миналото безусловно винаги е съществувал. Въпросът обаче е, дали наистина става дума за интерес към миналото или по-скоро то се употребява, за да се изгради една алтернативна реалност, която не е нито минало, нито настояще или бъдеще. Съвременната страст към средновековието, като част от съвременния интерес към миналото, всъщност е по-скоро интерес към различните интерпретации на историята. Важният за масовото съзнание на XX в. тип дискурс на научната фантастика, характерен за голямата част от XX в., е породен и действително акцентира най-вече върху понятието за времеви релативизъм. Културният релативизъм, на свой ред, поражда фентъзи жанра и фентъзи дискурса, който започва все повече да доминира над този на научната фантастика. Тази алтернатива се мисли най-вече чрез липсата на съвременни технологии и наука в съвременния смисъл на думата. Тази пък липса се представя като елемент от средновековието и като средновековна характеристика. Фентъзи средновековният град се мисли не толкова като огледало на интересна и завладяваща историческа реалност, колкото като нейно символично преживяване и като алтернативен образ на съвременността. И паметта за тази алтернатива се конструира от елементите на традиционното, органическото и магическото възприемане на света.

Fantasy genre and the Imagined Medieval Town

(Summary)

Emiliya Karaboeva

This article deals with the popular notion of the Medieval town seen through the prism of the *Fantasy* genre. The pattern of the Medieval town's space is explored in the 'High Fantasy' genre, which describes an idealized and stylized image that can be only conditionally considered 'Mediaeval'. This image also contains the characteristics of the memory that contemporary people have of the Mediaeval town.

Based on the popular in Bulgaria fantasy sagas, the article traces out the way in which this stereotyped notion is imposed on the mass culture and analyses it in relation to modern man's/woman's semi-conscious fears. Thus, the imagined reality of the Mediaeval fantasy town is constructed using key moments snatched out of their past context and built in a new structure that is then represented as an alternative model of the contemporary civilisation.

Бележки

[1] Eco, U., Faith in Fakes, Travels in Hyperreality. Vinage, 1998.

[2] Jameson, Fr., Radical Fantasy. – In: Historical Materialism, 2002,Vol. 10, 4, p. 274.

[3] Всъщност, фентъзи и научна фантастика не могат толкова лесно да бъдат разграничени като отделни жанрове само на базата на използването на технологията, нито на базата на отношението към историята или времето и пространството. Двата жанра отдавна са се смесили и се припокриват в много от точките, които Джеймисън използва като отправни за собствената си класификация. Вж. за проблемите при дефинирането на жанра „фентъзи" Wolfe, G., Contemporary Theories of Fantasy. – In: Survey of Modern Fantasy Literature. Ed. by Frank N. Magill. Vol.5, New York, 1983, pp. 2221-2234; Rottensteiner, Fr., European Theory of the Fantastic. – In: Survey of Modern Fantasy Literature, pp. 2235-2246.

[4] Разова, Е. 2006. Пристанище метафизики - Интернет проект „Философская антропология",http://72.14.221.104/search?q=cache:dP5q0qKC4uYJ:anthropology.ru/ru/texts/razova/shelter.html, посетен на 25.06.2006.

[5] След Толкин, традиционно, елфическите градове във фентъзи литературата се описват по сходен начин.

[6] Jameson, Fr., Op. cit., p. 274.

[7] Същият автор настоява и за още една разлика между жанровете "фентъзи" и "научна фантастика", като отбелязва, че научната фантастика е фиксирана върху ограниченията, които историята налага на човечеството, докато фентъзи, с корени в начина на мислене на архаичните общества, се фиксира върху магията като креативната сила, която разширява човешките възможности. Вж. Jameson, Fr., Op. cit., p. 278. Това твърдение, обаче, открива цяла гама от проблеми, доколкото е трудно да се съгласим, че разделителната линия между фентъзи и научна фантастика минава наистина по линията на историческото – че научната фантастика е исторически жанр, докато обратно, фентъзи се свързва главно с разширяване възможностите на човека. Всъщност, като оставим настрана факта, че и без това е вече много трудно да се определи кое произведение е фентъзи и кое – научна фантастика, трябва да се отбележи все пак, че историчността е изключително важен и характерен момент именно за жанра фентъзи и то по няколко линии. Първата е в опитите на много от авторите да се приближат до автентичната историческа традиция, макар и с ясното съзнание за ограничеността и за приблизителността на такива опити. Затова се правят предварителни исторически проучвания и консултации. Втората е свързана с характерното за фентъзи жанра търсене на историческа алтернатива. Традициите на консерватизма (и романтизма), които са толкова жизнени и важни за жанра, са свързани с принципите на историчността и индивидуалността. В този смисъл, историята и историческото са конституиращи елементи за жанра фентъзи.

[8] Едни от малкото изключения са, например, Mumford, L., The Culture of Cities. New York, Harcourt, Brace and Company, 1938; Mumford, L., The City in History. Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects. A Harbinger Book, 1961; Hohenberg, Paul M., Lynn Hollen Less, The Making of Urban Europe 1000-1950. New York, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) and London, 1985.

[9] За улеснение на читателя са дадени българските издания на използваните в статията романи. По-нататък в изложението, отново за улеснение, те ще се цитират само като имена или автори, без да се изписва цялостната им сигнатура.

[10] Мартин, Дж., Песен за огън и лед. Т. 1-4, София, 2001-2006.

[11] Фийст, Р., Сага за войната на разлома. Т. 1-3, София, 2000.

[12] Фийст, Р., Кръндор. София, 2003. Тази част е издадена в отделен том, въпреки че е част от „Сага за войната на разлома".

[13] Джордан, Р., Колелото на времето. Т. 1-11. София, 1998-2006.

[14] Хоб, Р., Придворният убиец. Т. 1-3, София, 2001.

[15] Едингс, Д., Малореон. Т. 1-3, София, 2000-2001.

[16] Стругацкий, А. и Б. Стругацкий, Трудно быть богом. Баку, 1981.

[17] Особено голямо е това разнообразие във фентъзи сагите „Сага за войната на разлома" на Реймънд Фийст, „Песен за огън и лед" на Джордж Мартин и „Колелото на времето" на Робърт Джордан.

[18] Така е във всички използвани за статията фентъзи саги, както и в романа на братя Стругацки.

[19] Вж. Фийст, Р., Кръндор, с. 207. Подобни градски описания, обаче, са характерни за почти всички романи от поджанра „Високо фентъзи".

[20] Пак там.

[21] Пак там, с. 62.

[22] Виж например книга първа от епоса на Дейвид Едингс „Малореон" – „Пазителите на Запада". София, 2000.

[23] Подробно описание на живота в един фентъзи замък може да се види например в романа на Робин Хоб „Придворният убиец" или в сагата на Робърт Джордан „Колелото на времето".

[24] Фийст, Р., Кръндор, с. 371.

[25] Пак там, с. 556.

[26] Пак там, с. 362, 368; също и Стругацкий, А. и Б. Стругацкий, Трудно быть богом, с. 198.

[27] Вж. Фийст, Р.,Кръндор, с. 362-363; Стругацкий, А. и Б. Стругацкий, Трудно быть богом, с. 203-204, и др. В този контекст е много е любопитно да се отбележи, че идеята за миризмите като фактор, който определя пространството като градско, или дори като белег за тип култура, се подема от научната фантастика и например в многотомното произведение на Айзък Азимов „Фондацията", срещаме мотива за миризмите на отделните планети – всяка планета със своя собствена миризма и колкото по-населена е тя, толкова по-силна е и миризмата, която излъчва.

[28] Фийст, Р., Кръндор, с. 369.

[29] Вж. например Фийст, Р., Кръндор, с. 376, 555.

[30] Вж. Мартин Дж., Песен за огън и лед. Т. 1, 2001, с. 632-634.

[31] Фийст, Р., Кръндор, с. 62 passim. Така е също и в трилогията „Шанара" на Тери Брукс.

[32] Изграждането на подземни градове е популярен елемент от фентъзи сагите. Един от най-

известните подземни градове, разбира се, е градът на джуджетата *Мория* на Толкин.

[33] Така е в световете, създадени от Реймънд Фийст, Робърт Джордан, Джордж Мартин и дори Толкин.

[34] „Изтокът" във фентъзи романите е клише, условно противопоставено на клишето „Запад". Конструирането на такъв културен антипод не визира някакъв конкретен образ на Изтока, а е само събирателно на елементите, които са чужди на условния „Запад" (като ценности, начин на живот и градоустройство). Колкото по на изток се върви в света на фентъзи, толкова по-рафинирани са нравите и толкова по-големи са градовете. Това може да се види дори в рамките на „Запада" – виж например описанието на Реймънд Фийст в романа му "Кръндор": „Ромней бе един от големите търговски центрове на изток. Бе достатъчно голям, за да бъде определен като многолюден според западните представи, но тук, в източната половина на кралството, той бе само един от многото търговски селища." (с. 105).

[35] Така е например в епоса на Дейвид Едингс – "Малореон".

[36] Джордан, Р., Песен за огън и лед. Т. 1, с. 8.

[37] Пак там, с. 261-264, 276-280, където може да се види подробно описание на рицарски турнир в столицата Кралски чертог.

[38] Например така е в поредицата на Тери Гудкайнд „Мечът на истината".

[39] Вж. Фийст, Р., Кръндор, passim.

[40] Вж. например Фийст, Р., Сага за войната на разлома. Т. 1, с. 29.

[41] Вж. Фийст, Р., Сага за войната на разлома. Т. 1-3, passim; Мартин, Дж., Песен за огън и лед. Т. 1-4, passim; Джордан, Р., Колелото на времето. Т. 1-11, passim, и др.

[42] Мартин, Дж., Песен за огън и лед. Т. 1, с. 18.

[43] Пак там, с. 17, passim.

[44] Пак там.

[45] Вж. например „Кръндор" на Реймънд Фийст, в който крадецът става херцог и пръв помощник на краля.

[46] Фийст, Р., Кръндор, с. 574.

[47] Пак там, с. 369.

[48] Такъв е град Риланон, описан в том първи на „Сага за войната на разлома" на Реймънд Фийст.

[49] Вж. Фийст, Р., Кръндор, с. 369.

[50] Пак там.

[51] Пак там, passim.

[52] В Прага, а и в други западноевропейски градове, все още могат да се видят запазени или нарочно направени такива улеи, като колоритен елемент от интериора на някои кръчми. За разлика от фентъзи авторите, обаче, братя Стругацки не спестяват шокиращите елементи, свързани с хигиената на средновековието – вж. Стругацкий, А. и Б. Стругацкий, Трудно быть богом, с. 96 и др.

[53] Фийст, Р., Сага за войната на разлома. Т. 1-3, passim.

[54] Фийст, Р., Сага за войната на разлома. Т. 1-3, passim; Едингс, Д., Малореон. Т. 1-3, passim, и мн. др.

[55] Вж. Едингс, Д., Малореон. Т. 1, с. 129.

[56] Мартин, Дж., Песен за огън и лед. Т. 1-4, passim.

[57] Забележителен е текстът (който открих в Интернет) на описание на средновековен град, наречен „Обычный средневековый город". Авторът му се е назовал с прозвището *Grem-*

lin. http://www.rolemancer.ru/sections.php?op=viewarticle&artid=1636,посетен на 01.12.2006. В увода към статията си авторът заявява целите си: „В тази статия преди всичко искам да се опитам да пресъздам образа на средновековния град такъв, какъвто би се видял на пътника, който пристигне в него. Естествено, от гледната точка на професионалния историк, този град ще е пълен с неточности, някои твърде силни обобщения, с много моменти, които са осветени повърхностно и др. Но аз пиша този текст не за историците. Тази статия на първо място е призвана да окаже помощ в моделирането на града в ролевата игра. Тя е посветена на битоописанието, на тези дребни детайли и подробности, които съставят всекидневния живот на града. Особено внимание се отделя на разликите в живота на средновековния град в сравнение с това, с което сме свикнали ние, хората на XXI в.”.

[58] Стругацкий, А. и Б. Стругайцкий, Трудно быть богом. Тук трябва да уточня, че този роман, а и въобще творчеството на Стругацки, се смятат за научна фантастика, а не за фентъзи, но встрани от полемиката за границите между двата жанра, в случая интересното е, че в този роман представата за средновековието и средновековния град остава същата, като описаната като характерна за фентъзи.

[59] Разбира се, идеята на братя Стругацки е много по-дълбока от прякото следване на марксистката идеология. Като контрапункт на следването на марксистките клишета може да се види и тяхното използване с обратната цел – иронизирането или острата критика на комунистическата съветска система.

[60] Мартин, Дж., Песен за огън и лед. Т. 1, с. 214-215, 643-644, и др.

[61] Фийст, Р., Крондор, с. 615.

[62] Този процес на идеализиране на средновековието започва още, така да се каже, от края на самото средновековие и минава през няколко значими етапи, най-влиятелен от които за съвременното фентъзи е този на Романтизма.

[63] За съвременната страст към средновековието вж. Eco, U., Faith in Fakes; Бердяев, Н., Новое Средневековье. Размышление о судьбе России, 2006, http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Berd?_NovSred.php, Библиотека Гумер, посетена на 27.07.2006; Шацки, Е., Утопия и традиция. Москва, 1990, и др.

[64] Фийст, Р., Крондор, с. 332: „Всеки град има свой характерен пулс, а този на Крондор Джеймс познаваше като своя собствен. Достатъчно бе да се заслуша в ритъма, за да разбере какво му казва...”.

[65] Джордан, Р., Колелото на времето. Т. 1-11, passim.

Функции и роля на константинополските манастири в културата на Византия*

Зорница Ангелова

Константинополските манастири, тяхната поява и развитие, както и влиянието им върху всеки аспект от живота на византиеца е една очарователна и пълна с невероятни факти и събития тема, но нейното изчерпване със сигурност е невъзможно. Когато се говори за влияние в културното развитие, обикновено контекстуално се подразбира въздействие, при което съществува възможност за осъществяване на определени негативни или позитивни резултати, които по един или друг начин са били предварително определени и зададени като насоки. По отношение на константинополските манастири и тяхното влияние върху византийската култура, обаче, определено няма начин тази схема да бъде приложена в гореописания й вариант. В случая става въпрос за едно двустранно взаимодействие, при което манастирите влияят върху насоката на културното развитие (по-скоро индиректно), а обществото, проявявайки своите пристрастни или не, позитивни или негативни представи за манастирите и манастирските общности в определени исторически периоди от своето съществуване, прави в зависимост от тях определени стъпки, които впоследствие водят до един или друг резултат. Директните взаимодействия между двата елемента в историята на византийската култура не се поддават на схематично опростяване и не са никак лесни за описване. Става въпрос за процеси с много голям времеви диапазон на развитие, за многостранни интереси и взаимозависимости, за специфични теологични и политически аспекти, за исторически и богословски проблеми, които сами по себе си са достатъчно трудни за анализ и описание.

Вероятно не би било съвсем коректно, ако без уговорка заявим, че константинополските манастири са изиграли съществена роля в ориентацията и развитието на византийската култура. И това няма да е съвсем правилно не защото твърдението е невярно, а тъй като то е непълно. Лесно би било да се цитира някой западен хронист[1] от времето на кръстоносните походи и бързо да се стигне до тезата, че наличието

*Настоящото изследване е в своето начало и поради това статията ми не претендира за всеобхватност и изчерпателност. Очертани са само най-общите контури, редица проблеми все още не са засегнати, а и времевият диапазон на изследването не покрива целия период от съществуването на Византийската империя. Поради това и изводите тук са по-скоро размисли, а не окончателни изводи.

на толкова много манастири във византийската столица не е случайно. Още по-лесно е да се "броят"[2] манастирите в рамките на града и неговите околности, а след това да се търсят влияния и зависимости. Но ако има нещо, което да е максимално близко и обективно при изследването на този проблем, то това може би е собствено византийската представа за ролята и функциите на константинополските манастирите. Иначе казано, ВЪЗПРИЕМАНЕТО НА МАНАСТИРА КАТО…, т.е. какво са за хората, носители на тази култура, манастирите; как те ги възприемат; и не на последно място, по какъв начин им въздействат.

Несъмнено на първо място би трябвало да се разглеждат религиозните функции на манастирите. Но в много случаи те са и центрове за създаване на основните религиозни принципи, определящи и развитието на византийската култура като цяло. Константинополските манастири, както и всеки манастир в християнския свят през Средните векове, би трябвало да са се възприемали най-напред по този начин. *Манастирът като Спасител... на правилния път, на вярата, на благочестието, реализиращ непряко божествения промисъл за света, борейки се с ересите и неправилната политика, т.е.*

Манастирът като *крепост на вярата*

Първите манастири били съобщества на хора, поели кръста на борбата с пустинята, населена с демони, в името на спасението на душата. Следвайки своята основна цел, вътре в себе си константинополските манастири продължавали борбата с "пустинята" на града и за тях той продължавал да бъде враждебен, изпълнен с опасности и погибел за устремената към Бога душа. Всичко, което оставяло диря в "пустинята" на столичния град, се явявало плод на стремежа на монашеските общности (избрали го за място на своя подвиг) да открият прекия път за единение с Бога. То променяло света само дотолкова, доколкото това било нужно на обителта, за да може последната да оцелее в него. Но за византийската култура, чиито три "кита" били елинското наследство, римското право и християнската религия[3], тези промени имали съществено значение и до известна степен определяли насоката на нейното развитие.

По повод войнското призвание на монашеството, в едно от своите наставления Теодор Студит казва следното: "на какво особено дело сме призвани ние, братя? На война и бран, но не на бран някаква си, лека и с лица нищожни, а на бран жестока със страшните сили на невидимите духове, както казва Божествения Апостол: «нашата бран не е против кръв

и плът, а против началствата, против властите, против светоуправниците на тъмнината от тоя век, против поднебесните духове на злобата.»[4] Затова да не се оставяш неподготвен за бран, да не излизаш невъоръжен и да не се отчуждаваш от войнските знаци, но и да не се дивиш, когато получаваш рани и удари или когато стигнеш до стълкновение. Това е присъщо и неразривно свързано с воюващия... поради това, братя и отци, да вникнем в него и крепко да застанем на бран като воини Христови.»

Ето това е представата на монашеството за собствената му роля в заобикалящия го свят: враждебността на околните е неоспорима, с нея истинските последователи на Христовото учение трябва да се преборят по най-недвусмислен начин. Между тази пустиня - пустинята на града - и истинската пустиня, тоест тази извън него, - няма сериозни различия.

Спасението обаче не се тълкувало само като духовен акт и често в манастира постъпвали хора, търсещи чисто физическо оцеляване. В манастирите се спасявали робите от своите господари и още Юстиниан Велики (527-565) направил опит да преустанови тази практика. Съществуването на такова постановление в почти непроменен вид и в по-късните законодателства, та чак до "Еклога"-та, говори за огромния брой хора, постъпващи в манастира, за да избягат от тежестта на социалното си положение.

През 593 г. император Маврикий (582-602) направил опит да ограничи броя на приемащите монашеска схима, забранявайки на всички чиновници на държавна служба да я напускат или съвместяват с духовно звание и самоволно да приемат монашество. Този закон бил насочен преди всичко срещу военните, които нямали право да постъпват в манастир преди изтичане на срока на тяхната служба в армията. Църквата обаче го посрещнала изключително остро. По този повод папа Григорий I в писмо до Маврикий писал: «Вие открито провъзгласявате, че приетият в земното войнство, едва след като приключи своята служба или бъде уволнен поради състоянието на своето здраве, би могъл да служи на Христа. А Христос отговаря на това така: 'Аз от нотарий те направих комита на ескувитите, от комита на ескувитите - кесар, а от кесар - император, даже баща на император. Аз поръчах на свещениците да пазят властта ти, а ти отнемаш своите воини от служба - посветена на Мен.'», след което му напомнил какво се е случило с един друг император, който направил подобен опит.[5] Неслучайно император Маврикий забранил на военните и държавните чиновници да постъпват без разрешение в манастир; този акт на императора

показва колко много хора от тези професионални съсловия възприемали манастирската обител като място, в което могат да се отърват от ужасите на войната или от несигурното съществуване във вечно неспокойния и изпълнен с интриги и подозрения императорски двор. Нещо повече, самите императори и императрици често използвали манастира като място, в което търсели спасение от гоненията на своите политически противници. Малцина от тях обаче влизали в манастира доброволно; това бил по-скоро акт на съобразяване с обстоятелствата. Единствено Михаил Рангаве (811-813), когото Симеон Метафраст нарича Благочестиви[6], се оттеглил от властта по собствено желание и по думите на хронографа "се затворил на намиращия се близо до Цариград остров Платос, където и починал".[7] Това сведение не е съвсем достоверно, тъй като Михаил и цялото семейство се замонашили доброволно, но на Платос той бил изпратен по волята на следващия император.

В определени случаи обаче спасението в манастир било буквално последната възможност пред победените императори. Така Теодосий III отстранил Анастасий и се провъзгласил за василевс през 715 г., но две години по-късно Лъв Исавър, стратег на темата Анатоликон, овладял императорския престол, "а Теодосий, като получи от него дума, че ще го остави на мира, му даде царството си и стана клирик с жена си"[8], - пише Симеон Логотет. Често императорите виждат именно в манастира място за спасение от наказанието на политическите си противници и поради това "за всеки случай" усърдно се занимават със строеж и поддръжка на манастири.

Друг фактор за ревностното им отношение към монашеските обители било разпространеното вярване, че погребението в територията на манастира прави шансовете за спасение на душата по-големи. Множество василевси и техните съпруги "увеличавали своите шансове", строейки собствени манастири. Така, за да погребе жена си Теодора, Роман създал манастир.[9] Но манастири създавали не само василевсите, а и патриарсите. При конфронтация с някой владетел те често прибягвали до един изпитан начин за спасение – затваряли се в манастир. Така сторил патриарх Павел, оттегляйки се в манастира Флор, където бил посетен от Ирина и Константин[10]; по същия начин реагирал и Евтимий, за да не се конфронтира с Василий I (867-886), а по-късно и с неговия син Лъв VI Мъдри (886-912).

Освен като място, в което човек можел да се спаси, за византиеца манастирът бил и място, където той просто можел да избяга, да се скрие от света. Ето защо манастирът може да се разглежда и като:

Бягство

От света избягала прочутата Касия, построявайки си манастир, в който да се скрие, след като не спечелила съревнованието за сърцето на император Теофил (829-842), но може би и за да избяга от глупостта на света, който не я оценил. Скрита зад манастирските стени, тя не се притеснявала да хули същата тази глупост и жалка суета.[11]

От света бягали и други жени, но за да се спасят от своето съществуване. Манастира, който основали Теодора и Юстиниан Велики[12], бил предназначен за разкаяли се жени с леко поведение. За последните обаче той бил преди всичко място, в което можели да избягат и да се скрият от своя тежък и жесток начин на съществуване. Разкаянието вероятно идвало по-късно, но много често то не било монопол единствено на константинополските жрици на любовта. Много високопоставени константинополки също възприемали манастира като място за:

Покаяние

Манастирът "Метоноей" естествено имал пряка връзка с императрица Теодора, съпругата на Юстиниан Велики. Ако погледнете изображението й на мозайката в Равена, ще видите горда, величествена красота и строгост, ще видите една прекрасна жена, заобиколена от свита, внушаваща едновременно авторитет, достойнство и благочестие. Твърде дълго Теодора се бори, за да създаде тази представа. Вярно е, че във Византия политическата система позволявала на престола да се възкачват хора с различен социален статус; вярно е също, че императриците често ги избирали като на пазар (с тази разлика, че те били богати, добре обучени и с подходящите политически връзки)[13]; вярно е още и това, че властта над Първата Християнска империя не позволявала на управляващите да забравят от къде са дошли и какво може да им се случи.

Теодора доказала силата си по време на бунта Ника в столицата, но трябвало да покаже и смирение, покаяние за живота си във времето преди императорския двор, но и за този в него - направила го, уреждайки манастири. За нея манастирът бил символ на покаяние. Много императори след Теодора вероятно са го разбирали по същия начин. Дори свидливият Фока (602-610) обърнал взор към строителството на манастири – на съвестта му тежали твърде много прегрешения. Вероятно и Ирина след своя миг на триумф в края на VIII в. усетила и тежестта му; посегателството над собствения й син и още много грехове, направени в името на властта,

вероятно са й показали още една от страните на манастира. За нея Симеон Логотет казва следното: "като твърде благочестива и обичаща добродетелта, тя създаде много странноприемници и болници, и манастири, и направи по-леки данъците...".[14] За по-леките данъци я похвалил и Теодор Студит, но какво ли се крие зад това благочестиво строителство. Дали когато окончателно се разделила с властта, попадайки в манастира на остров Принкипо, не го е видяла именно като място за покаяние, или пък мечтите за властта продължили да ръководят живота на единствената жена - василевс в историята на Византия?

Сериозни основания да виждат в манастира идеалното място за разкаяние и изкупление на извършените грехове имали мнозина византийски владетели, техните най-близки и съмишленици, но за съжаление, преди да се превърнат в място за разкаяние, монашеските обители в Константинопол много по-често ставали места за наказания и

Затвор

Възприемането на манастира като затвор вероятно има няколко предпоставки. От една страна, самата същност на манастира предполага подобна асоциация. Повечето монашески общности, особено в Константинопол, водели изключително затворен, центриран върху вътрешноманастирските правила и обичаи, начин на живот. Това давало сериозни основания на външните наблюдатели да го възприемат по този начин. В самите манастири често се съблюдавала практиката на т. нар. затворничество[15], например Платон (вуйчото на Теодор Студит) в последните си години се оттеглил в килията си и пребивавал там в усамотение, носейки тежки метални вериги дори по време на работа. Съществувал и още един фактор, който благоприятствал изграждането на тази представа и той се дължи на самото законодателство.

При убийство, например, Юстиниановото законодателство предвижда следното: "ако убийството е извършено обмислено и с предварително подготвени средства да се заключи (извършителя) в манастир не само за времето, определено за църковно покаяние, но и за цял живот".[16] Пак според Юстиниановото законодателство при изневяра съпругата била затваряна в манастир, а на съпруга се давало право до две години да я изведе от него.[17] Тези варианти плюс предвиждания[18] принудителен престой в манастирите, който се определял като равносилен на изгнаничество, породили тенденцията манастирите в Константинопол често да се използват имен-

но по този начин, като заместители на затвора. Нерядко византийските василевси наказвали точно така своите противници. През 781 г. Ирина експедитивно замонашила братята на своя съпруг след неуспешния им опит да издигнат на престола девер й; по-късно и нея сполетяла същата участ.[19] Императрица Зоя (914-919) също видяла манастира като затвор, след като се провалила в заговора за отравянето на Роман (919-945) и била подстригана в манастира "Св. Евтимия".[20]

Друг един пример - често самите историци наричат манастира "Диомед" затвор и това става освен поради близостта му с Кикловион (кулата при Златните врата, използвана като затвор), но и заради честото затваряне на различни неудобни политически противници на императорите в този именно манастир.

Обратна на тази визия е представата за манастира като за място, означаващо наличието на благоденствие, авторитет и почит; за манастира като за място, даващо

Престиж

Столицата на Византия била истинското лице на Империята. Всичко в нея имало за цел да представи пред останалия свят мощта, изобилието и най-вече предопределеността на християнската империя. Този град виждал и изживявал себе си, стремейки се всячески да се уподоби с Божествения Йерусалим. Константинопол непрекъснато възпроизвеждал блясъка и благочестието му и не било никак чудно, че в столицата, в центъра на християнската империя, в нейното сърце, съществувал огромен брой манастири – тук те били н**а** *своето* място. Манастирът бил като скъпоценен камък в короната на Империята – давал едновременно престиж и основание за това първенство.

В икономически план обаче не всеки столичен манастир се свързвал с представата за престиж и благоденствие, въпреки че новелата на Никифор II Фока (963-969) недвусмислено показва, че в средата на X в. съществували манастири с хиляди плетри земя, разкошни здания, стада от коне, волове, камили и друг добитък"[21]; тези манастири несъмнено имали изключително място в представата на своите съвременници, но в много случаи икономическият просперитет водел до някои негативни отношения, които определяли заможните манастири като благоденстваща пародия на монашески живот.

Престижно било обаче да се подкрепят (финансово) определени манастири. Това действие водело не само до повишаване на обществения

статус на извършителя, но и до създаването на нарочен ритуал, чрез който авторитетът на определени личности се препотвърждавал чрез символичното или реалното им пребиваване в манастира. Така постепенно дворцовият церемониал се обвързал и с различни столични манастири, като например при завръщането си от Тарс Василий Македонец останал в манастира Богородица на аврамитите няколко дни, докато градът се приготви за парадното му влизане и премине процесията от пленени трофеи. Императорската победа по церемониален път се освещавала и препотвърждавала чрез религиозния авторитет на монашеската обител, като по този начин манастирът допринасял за увеличаването на неговия държавнически престиж.

Принадлежността към даден манастир (например Студийския) също означавала престиж и той бил не само в религиозен план. При всички случаи манастирските обители на столицата влияели върху нагласите на различните социални прослойки, задавали техния тон и туширали големите противоречия. Чрез авторитета на манастира дълго време византийските императори поддържали своя държавнически авторитет, а при нужда се възползвали и неправомерно, за да запазят мира и благоденствието в Империята.

Друга една функция на константинополските манастири би могла да ги определи най-общо като:

Създатели и пазители на познание

В това отношение, по-специално внимание заслужава тенденцията в манастирите да се появяват скриптории. Естествено това не било повсеместно явление, защото не във всеки манастир монасите се занимавали с преписване на различни текстове. Тук трябва да доуточним, че за разлика от бенедиктинците, източните монаси не се занимавали с преписването и запазването на съчиненията на античните философи, защото във Византия това било дело на държавата. Неслучайно в императорската библиотека се пазели различни творби на езическите философски школи; такива можели да се намерят и в частни колекции. Манастирите се занимавали със създаването на богослужебни книги; тяхната цел била чрез силата на писаното слово да се борят срещу невежеството на «пустинята», непознала Бога и поради това - безплодна и наказана. Монасите преписвали книги в името на тази борба, това била тяхната мисионерска дейност и те я извършвали стриктно и отговорно, въпреки че често пъти монаси били изпращани по

една или друга императорска поръка. Благодарение на една такава мисия и ясната представа на монашеското братство за силата на словото и неговата изключителна важност, особено в новопокръстените държави, днес ние пишем и четем на роден, български език.

За нуждите на константинополските скриптории работели много различни работилници: в едни се приготвял клей, а в други - кожените тетрад (к)и, които по-късно се събирали и подвързвали; после върху тези тетрад (к)и се чертаели редове и едва след това върху тях се пишело и рисувало. Всички тези дейности се извършвали от монаси. В Студийския манастир калиграфията избуяла благодарение на примера на преп. Теодор, който бил прочут и вещ калиграф.

Освен с преписване, манастирите се занимавали и с други дейности. Агиографската литература, например, се създавала преимуществено от монаси.

Правилата на Студийския манастир "Св. Йоан Предтеча" били възприети не само от множество византийски манастири. Синайският глаголически молитвослов (глаголически български богослужебен ръкопис, преписван в X в. вероятно от школата на св. Климент Охридски) съдържа молитви и описание на чинопоследованието, които почти се припокриват с текста на «Схиматология на Теодор Изповедник, игумен Студийски».[22] Тя оказва огромно влияние и върху християнизирането на българите. Посредничеството на манастира върху пренасянето и усвояването на византийската култура от «новопокръстения български народ» е безспорно.[23] В случая имаме работа с манастира като с проводник на културно влияние - извършител на културен трансфер. Правилата за реда и службите за манастирския живот и пр. били възприети в редица български манастири и подпомогнали уреждането на най-подходящата обстановка за просветителската дейност на Климент, Наум и техните последователи.[24] Конкретният пример не е от позицията на византиеца, а от тази на новопокръстения му съсед, но си позволявам да го включа, тъй като е изключително показателен за ролята на константинополския манастир не само върху византийската култура, но и върху тази на съседните християнски държави.

На въпроса, какво е влиянието на манастирите в Константинопол върху културата на Империята, не е лесно да се даде еднозначен отговор, но може би по-лесно е да се попита, защо през цялото това време така усилено, непрестанно се строят манастири. Този въпрос е много по-лесен, тъй като на него можем да отговорим, възползвайки се от гореизброените

представи на византиеца за манастира. Много жители на Константинопол от епохата на Ранното средновековие, създавайки *своята* култура, осъзнават, търсят и изявяват себе си не само в рамките на естествената си градска среда, но и зад стените на манастира, особено когато самите манастири са толкова много в столицата на Империята. В Константинопол те се строят почти през цялото време на функционирането му като столица, строят се от бедни и богати и в тях се замонашват пак и бедни, и богати. В живота на Византия манастирите имат своето неизменно място и играят изключително важна роля, но тя е така различна в очите на всеки отделен човек, както е различен и начинът, по който той възприема манастирската обител. Поради това и влиянието на константинополските манастири върху културата на Византия най-общо може да се определи като многопластово, разностранно и значимо, обвързано с християнизацията на византийското общество и изграждането на неговата нравствена и ценностна система, но и зависещо в много висока степен от активността и интересите на самото общество през различните исторически периоди и в контекста на различните му културни прояви.

Functions and Role of Constantinople's Monasteries in Byzantine Culture

(Summary)

Zornitsa Angelova

In the period between the 4th and the 5th century monasteries began to slowly move from their natural environment of formation (e.g., the desert) to the towns of the Byzantine Empire, and in the 6th century they already were a completely integral part of the civil environment. This article refers to the interactions between the monasteries in the capital city of the Byzantine Empire and the inhabitants (emperors, aristocracy, ordinary people) of Constantinople. In general, these interactions could be perceived by the concepts about the monastery as well as its roles and functions in the urban environment. Were the monastery regarded as a place for salvation or a prison, as an incubator of new ideas, or as a proper place for escape, these are some of the basic questions asked here; and the final one is, in what way does this phenomenon influence the culture of Byzantium.

Бележки

[1] "Какъв благороден и красив град е Константинопол! Колко много манастири и дворци, построени с неподражаемо изкуство!…" (Фулхерий от Шартр, 1097 г.). – вж. Льо Гоф, Ж., Цивилизация на средновековния Запад. София, 1998, с. 168.

[2] Около 300 манастира за цялата история на Константинопол, в: Savramis, D., Zur Soziologie des buzantinischen Monachtumes. Cologne, 1962, S. 54.

[3] Острогорски, Г., История на Византийската държава. София, 1998, с.67.

[4] Theodorus Studita, Epistulae. Paris, 1991, Ф. 6:12.

[5] Става въпрос за император Юлиян Апостат (361–363).

[6] "Хроника на Симеон Логотет и Метафраст". – В: Стара българска литература. Т.3. София, 1983, с. 205.

[7] Пак там.

[8] Пак там, с. 191.

[9] "Хроника на Георги Амартол". – В: Стара българска литература. Т.3. София, 1983, с. 141.

[10] Пак там, с. 200.

[11] Культура Византии. Москва, 1989, с. 311-337.

[12] Janin, R,, Constantinople byzantine. Paris, 1965, p.359.

[13] Литературата по въпроса е практически необозрима. Вж. например Караянопулос, Й., Политическата теория на византийците. Превод от гръцки. София, 1992.

[14] "Хроника на Симеон Логотет и Метафраст". – В: Стара българска литература. Т.3. София, 1983, с. 205.

[15] Целенасочено оттегляне от манастирската общност и обитаване на малко пространство, като се прекъсвали почти всякакви контакти.

[16] Zachariae a Lingenthal, C.E., Jus Graeco–Romanum, Pars III, p. 275; вж. и Павлов, А., Греческая запись о церковном суде над убийцами, прибегающими от защиту церквий. – Византийский временник (ВВр), Т. 4, 1897, с.155-159.

[17] Nov. Just., 134, 10. – Corpus juris civilis, Novelas, ed. R. Schoel. Berlin, 1895.

[18] Nov. Just., 123, 10. – Corpus juris civilis, Novelas, ed. R. Schoel. Berlin, 1895.

[19] "Хроника на Симеон Логотет и Метафраст". – В: Стара българска литература. Т. 3. София, 1983, с. 198-203.

[20] "Хроника на Георги Амартол". – В: Стара българска литература. Т.3. София, 1983, с.172.

[21] Zachariae a Lingenthal, C.E., Jus Graeco–Romanum, Pars III, p. 292; вж. Удальцова, З., Роль городов и городской культуры в культурном развитии ранней Византии. – ВВр, Т. 46, 1986, с.27-30.

[22] Познат в препис от XV в., в ръкопис № 604 на Панталеймоновския манастир (Атон) – вж. Patrologiae cursus completus. Series Graeca (PG), 99, col. 1704-1720.

[23] Специално за Студийския манастир и неговата роля в историята на българите вж. Dujcev, I., San Teodoro Studita ed i Bulgari. – In: Idem, Medioevo bizantino-slavo. Vol. 1. Roma, 1965, pp. 193-205; Гюзелев, В., Българо-византийски диптих. – В: Studia protobulgarica et mediaevalia europensia: В чест на 100-годишнината на чл.-кор. проф. д-р Веселин Бешевлиев. София, 2003, с. 12-30.

[24] Вж. Гошев, И., Правилата на Студийския манастир. Увод, текст и изяснения. – Годишник на Софийския университет – Богословски Факултет, XVII, 1940, с. 6-11.

Towns, capital cities, and kingdoms, or about some metamorphoses of the heavenly protection in South-Eastern Europe, 12th-17th century

Tsvetelin Stepanov

St. Demetrius, St. John of Rila, and St. Petka of Turnovo (Parasceve of Epivat) are some of the most famous among the saints protectors of towns, capital cities and even dynasties, or states, in the Eastern-Orthodox world. In the period after the end of the 12th century some of them had been "privatised" by different rulers and kingdoms from the region of South-Eastern Europe, and first of all by the Bulgarians. In the pages that will follow, attention will be paid, firstly, to the "usage" of these three saints by the Bulgarian and other Balkan elites, secondly, to their metamorphoses from local/regional to kingdom's and peoples' protectors, and thirdly, to some real and imaginary *topoi* that can be seen in the relationship between sainthood, capital city, and sacral topography.

The end of the 12th century marks the beginning of the Second Bulgarian Empire/Tsardom following the successful uprising of the brothers Asen and Peter in 1185. They chose as their heavenly protector St. Demetrius of Thessalonica and this happened soon after the sack of the city of Thessalonica by the Normans earlier in that same year. The brothers even dedicated a church to the saint in Turnovo, where they proclaimed the upheaval against the Byzantines as well as the independence of Bulgaria[1]. In the following years, the cult of St. Demetrius will become widespread and, more importantly, this saint will acquire a status of a heavenly protector of the Asenid dynasty[2]. This was a typical example of *expropriatio* model so characteristic for the Middle Ages.

Since the new capital city of Bulgaria – Turnovo, has never been a serious religious center before the end of the 12th century, and following the well-established medieval practice of collecting relics, the brothers Asen, Peter, and later Kaloyan launched a campaign of gathering *reliquae* in the new capital[3]. Thus ten years after the revolt Asen ordered the relics of St. John of Rila (d. 946), at that time in Serdica/Triaditsa (Sredets, today Sofia), to be moved and deposited in a church built especially for this purpose on the hill of Trapezitsa, in Turnovo. The relics of the miraculous healer from the Rila mountain, therefore, were deposited not inside, or close to, the rulers' palace (or church) on the main hill of Turnovo

– Tsarevets, but on the second in importance hill there, namely Trapezitsa[4]. It should also be noted that the church of St. Demetrius, too, had its site outside Tsarevets.

At the end of the 12th century, the cult of saint John of Rila still had characteristics of the regional cults although he had already acquired serious weight in the Bulgarian lands, mainly around Sredets, Pernik, and Velbuzhd (today Kiustendil, in Bulgaria)[5]. In 1180s, his miracles had him made famous even in Estergom, Hungary[6], only a few years before the transfer of his relics to Turnovo. Although St. John has been known in the time of the Bulgarian tsar and later saint Peter (d. 970), the cult of the hermit and healer from the Rila mountain had not been widespread during the Byzantine rule over Bulgarian lands (1018-1185); but he was noticed by the Rhomaioi, too, and one of them, Georgios Scylitzes, even wrote *Vita* of the saint in Greek language in 12th century. It seems that after 946, there was not enough time so as his cult to be firmly established in the capital city of Symeon (893-927) and Peter of Bulgaria (927-969) – Great Preslav, since the city was captured by the Byzantine emperor John Tsimisches in 971[7].

With the fall of Great Preslav and later of total Bulgaria in Byzantine hands (1018), unknown Bulgarian monks from the monasteries around Sredets, Pernik, and Kiustendil put forward the idea that Sredets was the (symbolic) center of the Bulgarian lands, a fact which can be seen in the historical apocalyptic literature in Bulgaria in 11th-12th century[8]. Although Sredets, at that time, was *the place* of St. John of Rila, and although apocalyptic works are closely connected to ideas such as 'last kingdom', 'King-Savior', heavenly protection and alike, the cult of the Rila hermit has nothing to do with the so-called royal cults[9]. It is absolutely clear that till the end of 12th century, it was the cult of St. tsar Peter of Bulgaria that was playing this role in the Bulgarian lands. His cult was a Bulgarian *replica* of the cult of the first Christian emperor, Constantine the Great[10], a fact which is well attested by the apocalyptic *Visions* written by unknown scribes somewhere in Bulgaria during the second half of the 11th century[11]. Thanks to the hesychasts and mainly to the Bulgarian patriarch and saint Euthimius of Turnovo, one can notice the growing interest towards St. John's relics during the second half of the 14th century. Later, in the decades after 1469, thanks to the writings of Vladislav Gramatic (Grammarian) and Dimiter Kantakuzenus[12], the hermit from Rila has already been viewed as a heavenly protector of *all Bulgarians*. But till mid-14th century he was still accepted first of all as a regional saint and this could be easily confirmed by the topography of the saint's images which are preserved till this moment in Bulgaria – they are located in Boyana church near Sofia, in the

church near Zemen (near Kiustendil), and in the Rila monastery, that is in the above-mentioned region around Sredets-Pernik-Kiustendil[13].

According to the Byzantine doctrine, at least after the siege of Constantinople in 626, the capital city of the Christian (e.g. Byzantine) Empire should have the heavenly protection of the Holy Mother (*Theotokos*)[14]. It was Constantinople which, up to 1204, stood firmly as a guarantor of the Empire as well as the 'chosen people' of the *Rhomaioi*. The capital city of Byzantium was thus labeled an 'eye of the Universe', with a mission for the Last Day before Salvation. But after the sack of Constantinople by the Crusaders in April 1204, the situation changes drastically; thus till 1261, the city was the center of the so-called Latin Empire.

It was after March 1230, when the Balkan peninsula saw another serious and dramatic change – after the battle at Klokotnitsa (near Haskovo, in Bulgaria), the Bulgarians and their ruler John Asen II (1218-1241) became masters of the bigger part of the peninsula, namely the so-called *West* of the Christian (e.g. Byzantine) Empire. Soon after that, in 1235, the Bulgarians restored their 'tsar' and 'patriarch' titles, coming back to the "bosom" of Eastern-Orthodox church. This opens the path to ideas such as 'chosen people' and 'King-Savior', this time "legitimately" viewed through Bulgarian prism. But for the full imitation of the Byzantine doctrine, that is till its last element, the Bulgarians needed a special, divine protection for their capital city of Turnovo. It was true, that Constantinople was not in the hands of the Byzantines in 1230s. According to the mental schemes, characteristic for the Middle Ages, this fact meant that *Theotokos* has deprived the city of Her protection. And here comes the reasonable question, could the Bulgarians be able "to usurp" the cult of the Holy Virgin, "the city protector of Constantinople", as theirs, thus repeating the successful "usurpation" of St. Demetrius in 1185. It seems that John Asen II found a more elegant solution, because soon after his victory over Theodor Duka Comnenus at Klokotnitsa, in 1230 or 1231[15], he procured from the Latin knights in Constantinople the relics of a Byzantine – but not quite popular – saint Parasceve of Epivat to be replaced with due ceremonies from Thrace to the "ruler's church" in the capital city of Turnovo[16].

John Asen II and his entourage could be suspected of searching for symbolical resources on purpose, e.g. the name 'Parasceve', which was translated into Slavonic (Bulgarian) language as 'Petka'[17]. For many centuries, the fifth day of the week (Friday=Venus) has been connected to the female nature "squeezed" by the male "signs" of the week's fourth (Thursday=Zeus, Jupiter) and sixth day (Saturday=Kronos, Saturn); the latter two had been marginalised by the Christian theologians for the sake of Sunday, that is the day of the Sun (=Jesus Christ).

But the fifth day, Friday, retained its "female" sacral character in Christian time, being attached to Holy Virgin and, of course, to Christ's passions[18]. It seems then obvious, that the name 'Parasceve' leaves a possibility for manipulations of some core and vital aspects of the power doctrines in Byzantium and first of all that of the connection between Holy Mother, capital city's defense, and eschatology. Ivan Biliarski has rightly put forward that the cult of St. Petka Turnovska has become analogous to the Byzantine cult of Holy Virgin in elements such as 'heavenly protected capital city' and eschatological expectations[19]. The patriarch of Constantinople St. Photius (ca. 810-ca. 890) was amongst the first who established the connection between Holy Virgin's veneration and the secret of Salvation[20]. It is obvious, that a serious potential existed in the cult of St. Parasceve/Petka (e.g. with eschatological and soteriological character) so as her cult to see a rapid evolution towards the protection of capital city, king, dynasty, and kingdom. It should also be noted that the relics' transfer was made at a time when Bulgaria was, at least *de jure*, under the Pope's jurisdiction.

There are different opinions as to the place of the relics' deposition in Turnovo[21]. In my view, credit should be paid to those scholars who insist that the relics of St. Petka were deposited in the palace's church situated in the area of the tsars' palace on the Tsarevets hill[22].

In 1231, the Asenid dynasty has already obtained one more heavenly protector, namely St. Petka, a defender of the capital city of Turnovo. Somewhere in the mid-14th century she has had already a very high prestige among the Bulgarian tsars, because tsar John Alexander (1331-1371) issued charters swearing not only in the names of Jesus Christ, Holy Virgin, and the True Cross, but also St. Petka ("… per la santa Parasceue")[23]. This is a phrase from the treaty between the Bulgarian tsar and Venice (1347) and also from a 'letter charter' of that same John Alexander, dated October 4th, 1352.

It could be suggested that after the end of the Asenid dynasty (mid-13th century) the cult of St. Demetrius, in its references to power and dynasty, saw a rapid decline. On the contrary, that of St. Petka totally conquered the minds of the Bulgarians – as royal as well as capital city's protector. Later it becomes widespread, especially with that same characteristics mentioned above, amongst Serbians, Moldavians, Valakhians, and Russians, and this is easily noticed when one is looking upon all those *topoi*, which gave place to her holy relics. The sacral topography starts from Turnovo (following the fall of the city conquered by the Ottoman Turks after a three-months siege in 1393), then it marks the capital city of the second Bulgarian tsardom at that time, Bdin (today Vidin, in Bulgaria),

from where, in 1396, the relics moved to another capital city, that of Belgrade, in Serbia; in 1521, the relics were transferred again, this time in Constantinople (renamed Istanbul after 1453); and for the last time they marked another capital city of an Eastern-Orthodox country – Iash (in Moldova), in 1641. It should be pointed out, that in Belgrade the relics of St. Petka were deposited again in the palace's church[24]. All these relics' "travels" produced different *Vita* of St. Petka and had their repercussions and influences in spheres such as literature and art, but they all bear traits of the Bulgarian original[25]. After 1396, the "abandonment" of the Bulgarian lands by St. Petka gave a chance for another heavenly protector, St. John of Rila, to gain more credit amongst the Bulgarians. The lack of Bulgarian tsardom after the end of the 14th century, and the heavenly protected tsars and capital cities there as well as the above-mentioned leaving of Bulgaria by St. Petka's relics, gave one more stimulus to the miraculous healer from the Rila mountain, St. John, to conquer the minds of many Bulgarians. This is also exemplified by some compilations written by monks after the fall of Bulgaria in 1396. One of them is Andrey (Andrew), a disciple of the patriarch of Turnovo St. Euthimius. He is the author of a compilation of works (1425) with 33 different (original and translated) works. Among them, there are some hagiographical texts (of Byzantine origin) as well as works created by that same patriarch Euthimius. Among so many and different works of the patriarch, the monk Andrey chose only three *Vitae*, namely that of St. John of Rila, St. Petka, and St. Ilarion of Muglena[26].

It is hardly surprising for one to see here St. Petka's *Vita*, especially when this fact is connected to some details from her hymnography published recently by Evelina Mineva[27]. Some of the manuscripts with hymns dedicated to the saint are preserved in the National Library "St. St. Cyril and Methodius" in Sofia and in the Chilandar monastery on Mount Athos, respectively, and they date back exactly to 15th century. That, bearing Nr. 665, contains *Service* of St. Petka together with *Vita* on f. 174b-188, and dates back to the third quarter of the 15th century. Another one from the same library – Nr. 539, is even earlier, from the beginning of that same century. The third one in Sofia, Nr. 116, is also from the beginning of 15th century, and that from the Chilandar monastery (Nr. 461) is a compilation from the first quarter of that same century and has *Service* together with *Vita* of St. Petka on f. 1-18b[28]. However, in the years that will follow, and especially after the restoration of the Rila monastery in 1469, the cult of St. John will gain more and more prestige in Bulgaria thus becoming exactly this saint who was viewed as the heavenly protector of *all Bulgarians*.

The transfer of St. John's relics from Turnovo to Rila mountain, however, and the route, chosen by the members of the special procession carrying his *reliquae*, pointed out to some important details from the so-called sacral topography in Medieval Bulgaria. Without any doubt, one may say that the memory about the saint from Rila was linked with the memory about the last tsar with the capital city in Turnovo, that is Ivan (John) Shishman (d. 1395). The motif of 'the last tsar Ivan Shishman' is an widespread one in Bulgarian folklore, especially that about the last battle of the tsar against the Ottoman Turks. It seems to me that the above-mentioned procession of 1469 chose on purpose some *topoi* in Bulgaria (Turnovo, Nikopol, Sredets/Sofia, Rila) in order to demonstrate the unification of sainthood and tsardom in the minds of the Bulgarian elite, a process that received its future development and specificity in the years that followed the loss of Bulgarian independence in 1390s. This was indeed something like an appropriation of the sacral Bulgarian topography through walking its symbolic sites.

In my view, the most interesting *topos* from the procession's route was the town of Nikopol. According to some scholars, it was not the town of Nikopol on Danube river, where John Shishman spent his last two years of life, but the village of Nikiup, near Turnovo (ancient town Nicopolis ad Istrum)[29]. In my opinion, the travel from Turnovo to Nikopol may be seen also as a part of *tour de memoire* to the last *locus imperatoris* (of John Shishman) of the Bulgarian independent tsardom, e.g. Nikopol on Danube. Nikopol on Danube was also the town where the last decisive battle between the crusaders' army of the Hungarian king Sigismund and the Ottoman ruler Bayazid took place (1396)[30]; this battle indeed coincided with the fall of the last center of tsar's power in Bulgaria, that of the above-mentioned city of Bdin[31]. Thus, uniting Turnovo, Nikopol, Sofia, and Rila through a ritual procession, in 1469 some Bulgarians made a ritual consecration of the Christian (=Bulgarian) land, and St. John's of Rila relics marked the most sacral *topoi* of sainthood and tsardom. Seen through this prism, e.g. of the collective memory and of paying homage to the sacred *topoi* of power and sacrality/sanctity, we may understand the unification of a patron saint and 'the last tsar' of the Christian realm. Thus Turnovo and Nikopol were viewed as the *Imperium*'s places, and Sofia and Rila mountain – as the *Sacerdotium*'s ones. It is obvious, then, that from the 14th century on, and especially from the second part of the next century, the cult of St. John of Rila was already an integral part of the Bulgarian 'national' consciousness. As mentioned above, he becomes the patron saint of *all Bulgarians*[32]. It is also true that the relative social equality in Bulgaria, which followed the collapse of the Bulgarian tsardom in 1390s, facilitated this process.

This way the poor hermit John, being at that a Bulgarian by origin, became the "appropriate" patron saint for the Bulgarians, regardless of their social status. So the social metamorphoses in Bulgaria after 1396 also contributed to the gradual metamorphosis of the cult of St. John of Rila[33], thus transforming St. John from a local saint into representative of the entire Bulgarian society and not only of those who were invested with royal or other kind of power. This again proves the fact, that in Christian Europe, during the Middle Ages, "there was no statistical, traditional cult of patron saints"[34].

Градове, столици и царства, или за някои метаморфози на небесната закрила в Югоизточна Европа (XII-XVII век)

(Резюме)

Цветелин Степанов

Този кратък текст се опитва да покаже с примери от средновековна югоизточна Европа, и основно от България, че не съществува някакъв статичен, традиционен култ на светец патрон на царството или на династията. За целта са интерпретирани метаморфозите, които претърпяват култовете на трима от най-прочутите светци в региона – св. Димитър (Солунски), св. Йоан Рилски и св. Петка Търновска, известна още като Сръбска или Молдовска. Макар и в столицата Търново, култът на св. Йоан не се развива в "царски" и "столичен" поне до XIV в. С напускането на мощите на св. Петка в края на същия век, обаче, и с течение на времето (като следствие и на социалната уравниловка в България след XV в.), се създават подходящи условия култът на Рилския чудотворец постепенно да се превърне в основен в българските земи. Така св. Йоан Рилски става небесен покровител на *всички българи*, т.е. общонационален светец. Процесията с неговите мощи (1469 г.) умишлено обикаля *свещените места* за българското царство, които създават впечатлението за единение между светостта (в лицето на св. Йоан Рилски) и царството (важната за християните парадигма за "последния цар" в лицето на Йоан Шишман, който погива в Никопол през 1395 г.). Поради тази причина може да се допусне с голяма доза сигурност, че в разказа на Владислав Граматик за пренасянето на мощите на

светеца от Търново в Рилския манастир (1469 г.) иде реч не за с. Никюп, Великотърновско, а за град Никопол на р. Дунав, последното убежище на последния цар на Търновска България Йоан Шишман. Така дори 7 десетилетия след падането на Търново (1393 г.) под османска власт, Търново, Никопол, София и Рила планина са маркирани като важни места от сакралната топография на Второто българско царство.

Бележки

[1] Choniatae Nic. – In: Grutski izvori za bulgarskata istoriia. Vol. 11. Sofia, 1983, p. 27; Prinzing, G., Demetrios-Kirche und Aseniden Aufstand. Zur chronologischen Präzisierung der Frühphase des Aseniden-Aufstandes. – Zbornik radova vizantoloshkog instituta, Vol. 38, Belgrade, 1999-2000, S. 257-266; for the church, see Nikolova, Y., Robov, M., Hramut na purvite Asenevtsi. Tsurkvata "Sv. Dimitar" vuv Veliko Turnovo. Veliko Turnovo, 2005.

[2] For the image of St.Demetrius minted on coins and seals of the rulers from Asenid dynasty, see Iordanov, I., Korpus na pechatite na srednovekovna Bulgaria. Sofia, 2001, p. 99, 105, 110; see also Yurukova, I., Penchev, V., Bulgarski srednovekovni moneti i pechati. Sofia, 1990; Dochev, K., Bulgarski srednovekovni moneti (XIII-XV v.). Veliko Turnovo, 2003. For the veneration of St. Demetrius in Byzantium and his image on seals there, see Cotsonis, J., The contribution of Byzantine lead seals to the study of the cult of the saints (sixth-twelfth century). – Byzantion, 75, 2005, pp. 383-497, at p. 462, passim.

[3] Details about this, see in Alexiev, I., Za svettsite-pokroviteli na stolichniia Turnov (opit za lokalizatsiia na tsurkvite, v koito sa se pazeli moshtite im). – In: Turnovska knizhovna shkola. Vol. 7. Veliko Turnovo, 2002, pp. 411-426.

[4] For details, see *Vita* of St. John, in Stara bulgarska literatura. Vol. 4. Zhitiepisni tvorbi. Sofia, 1986.

[5] Stefanov, P., Neizvesten prepis ot 1604 g. na Sredetskata sluzhba na Ivan Rilski. – In: Turnovska knizhovna shkola. Vol. 5. Veliko Turnovo, 1994, pp. 203-217, at p. 213: in the period 10th-13th century, the cult of St. John of Rila had "a local character".

[6] For this, see *Vita* of St. John, in Stara bulgarska literatura. Vol. 4, p. 131, 133, 146. For the sack of Serdica/Sredets by the Hungarians, see Nic. Chon., in: Grutski izvori za bulgarskata istoriia. Vol. 11, p.9.

[7] For some of the relics gathered in Great Preslav, see Duichev, I., Problemi iz srednovekovnata istoriia na Preslav. – In: Idem, Prouchvaniia vurhu srednovekovnata bulgarska istoriia i kultura. Sofia, 1981, pp. 17-26; see also the article of V. Vachkova in this volume. William Veder (Preslav – miasto na sviatostta v bulgarskoto natsionalno suznanie. – In: Sveti mesta na Balkanite. Blagoevgrad, 1996, pp. 277-280) supposed that in Great Preslav, the notion of 'sainthood' had been established and systematically formed during the Middle Ages; this process started in the end of 9th and continued during the 10th century.

[8] For texts and details, see Tapkova-Zaimova, V., Miltenova, A., Istoriko-apokaliptichnata knizhnina vuv Vizantiia i v srednovekovna Bulgaria. Sofia, 1996; Mollov, T., Mit. Epos. Istoriia. Starobulgarskite istoriko-apokaliptichni skazaniia (992-1092-1492). Veliko Turnovo, 1997, p. 45 and n. 32, 47 and n.37; Stepanov, Ts., Universalno-regionalno-lokalno v istoriko-apokaliptichnata knizhnina v srednovekovna Bulgaria. – In: Idem, V sveta na srednovekovnite bulgari: mezhdu realnoto i vuo-

brazhaemoto. Osem etiuda. Sofia, 2003, pp. 5-13, at p. 6f. See also Polyvyannyi, D., Kul'turnoe svoeobrazie srednevekovoi Bolgarii v kontekste vizantiisko-slavianskoi obshtnosti IX-XV vekov. Ivanovo, 2000.

[9] Cheshmedzhiev, D., Niakolko belezhki okolo datata za pochitanie na sv. tsar Peter. – In: Traditsii i priemstvenost v Bulgaria i na Balkanite prez Srednite vekove. Iubileen sbornik, posveten na prof. d.i.n. Iordan Andreev. Veliko Turnovo, 2003, pp. 451-457; Biliarski, I., Pokroviteli na tsarstvoto. Sv. tsar Peter i sv. Paraskeva-Petka. Sofia, 2004, pp. 36, 38-39; Idem, Nebesnite pokroviteli: sv. tsar Peter. – Istorichesko budeshte, 2001, 2, pp. 32-44; see also Biliarski, I., Iovcheva, M., Za datata na uspenieto na tsar Peter i za kulta kum nego. – In: TANGRA. Sbornik v chest na 70-godishninata na akad. Vasil Giuzelev. Sofia, 2006, pp. 543-557.

[10] Biliarski, I., Pokroviteli na tsarstvoto, pp. 29-32, 104; see also the review of that same book of Biliarski, in Cheshmedzhiev, D., Edna razlichna kniga. – Istoricheski pregled, 2006, 1-2, pp. 154--167.

[11] Tapkova-Zaimova, V., Miltenova, A., Op. cit., p. 196, 200.

[12] Stara bulgarska literatura. Vol. 4, pp. 148-165 (*Vita* of St. John of Rila, by D. Kantakuzenus), 383-391 (the story about the transfer of St. John's relics from Turnovo to the Rila mountain in 1469, by V. Gramatik).

[13] For them, see Grabar, A., Boianskata tsurkva. Sofia, 1924 (2nd ed., 1978); Prashkov, L., Edin letopisen tsikul ot zhitieto na Ivan Rilski ot XIV vek. – In: Turnovska knizhovna shkola. Vol. 1. Sofia, 1974, pp. 429-442; Bakalova, E., Kum interpretatsiiata na nai-ranniia zhitien tsikul za Ivan Rilski v izobrazitelnoto izkustvo. – Kirilo-Metodievski studii. Vol. 3. Sofia, 1986, pp. 146-153; Mavrodinova, L., Zemenskata tsurkva. Sofia, 1980; Eadem, Stennata zhivopis v Bulgaria do kraia na XIV vek. Sofia, 1995, p. 56, 69.

[14] Baynes, N., The supernatural defenders of Constantinople. – Anallecta Bollandiana, Vol. 67, 1949 (I), pp. 167-171; Idem, The finding of the Virgin's robe. – In: Idem, Byzantine Studies. London, 1955, pp. 240-247; Cameron, A., The Theotokos in sixth-century Constantinople. – Journal of Theological Studies, Vol. 29 (N.S.), Pt. 1, 1978; Pisarova, V., Kultut kum Bogoroditsa v sakralnata zashtita na srednovekovniia grad. – Prinosi kum bulgarskata arheologiia. Vol. 1. Sofia, 1992, pp. 152-157; Biliarski, I., Pokroviteli na tsarstvoto, pp. 45-49.

[15] Kozhuharov, S., Neizvesten letopisen razkaz ot vremeto na tsar Ivan Asen II. – Literaturna misul, 1974, 2, pp. 123-135 [=in Idem, Problemi na starobulgarskata poeziia. Vol. 1. Sofia, 2004, pp. 310-322].

[16] Kozhuharov, S., Op. cit.

[17] Details for this translation and meaning of the name, see in Biliarski, I., Pokroviteli na tsarstvoto, p. 76 and the *lit*. cited in n. 110; Onasch, K., Paraskevastudien. – Ostkirliche Studien, 1957, 6, S. 121-141.

[18] Cf. naming of St. Parasceve/Petka as 'Santa Venera' in a will of a merchant from Ragusa/Dubrovnik, namely M. de Sisa, dated July 3rd 1363: "… a Sancta Venera in Tornovo…". For this, see Cheshmedzhiev, D., Edna razlichna kniga, p. 166, n. 55. Such a contamination – between Friday and saint (Sancta Venera/Veneranda) – can be seen, too, in Western Europe. For this, see Stadler, J., Sinal, J, Vollständiges Heiligen Lexikon. Bd. 5. Augsburg, S. 656.

[19] Biliarski, I., Pokroviteli na tsarstvoto, pp. 61, 67, 70, 80-95, 100-101.

[20] Kapriev, G., Ikonata i ikonopochitanieto v perspectivata na tiahnoto istorichesko opredeliane i utvurzhdavane. – Hristiianstvo i kultura, IV, 2005, 4, p. 94.

[21] For all these opinions, but in a summarized form of three main groups, see Biliarski, I., Pokroviteli

na tsarstvoto, pp. 96-97, and n. 156.

[22] For this thesis, see Miiatev, K., Edna nadgrobna skulptura ot dvoretsa v Turnovo. – Izvestiia na Arheologicheskiia institut, XIX, 1955, p. 339; Cheshmedzhiev, D., Edna razlichna kniga, pp. 165-166, and n. 51,52,54; Chokoev, I., Kude sa suhraniavani moshtite na sv. Petka v stolichniia Turnov? – In: Prof. d.i.n. Stancho Vaklinov i srednovekovnata bulgarska kultura. Veliko Turnovo, 2005, pp. 380-390, at p. 386, 388.

[23] Gjuzelev, V., Les relations bulgaro-vénitiennes durant la première moitié du XIVe siècle (Sagramento et patto de messer l'imperator Alexandro de Zagora). – Etudes historiques, 1979, 9, p. 72, 74; Biliarski, I., Pokroviteli na tsarstvoto, pp. 69-70.

[24] For this, see Grigorii Tsamblak. Razkaz za prenasiane na moshtite na sv. Petka Turnovska vuv Vidin i Belgrad. – In: Stara bulgarska literatura. Vol. 4, p. 381 (for the text in Old-Church Slavonic, see Ivanov, I., Bulgarski starini iz Makedoniia. Sofia, 1970, pp. 433-436, at p. 435): the widow of the Serbian kniaz Lazar, Militsa, together with her sons, deposits the relics of St. Petka "in the holy church in their home".

[25] For all these different aspects concerning the cult of St. Petka in Southeastern Europe after 14th century, see Bakalova, E., Zhitieto na sv. Petka Turnovska v kusnosrednovekovnoto izkustvo na Balkanite. – Rodina, 1996, 2, pp. 57-83 (the same article is written in French and published in Byzantino-Bulgarica. Vol. 5. Sofia, 1978, pp. 175-211). See also Popovich, D., Relikvije svete Petke: gloria Bulgariae – gloria Serviae. – In: Bulgaria i Serbia v konteksta na vizantiiskata tsivilizatsiia. Sbornik statii ot bulgaro-srubski simpozium 14-16 septemvri 2003, Sofia. Sofia, 2005, pp. 165-191; Subotin-Golubovich, T., Utitsaj prenosa moshtiju sv. Petke u Despotovinu na razvoj n'enog kulta u srpskoj sredini. – Ibid., pp. 343- 354; Tomova, E., Iz literaturnata istoriia na kulta kum iuzhnoslavianskite svettsi prez XVI i XVII v. ("Slavi" za svettsite v kirilski rukopisi v Sloveniia i Rumuniia). – In: Ibid., pp. 355-363; Biliarski, I., Pokroviteli na tsarstvoto, pp. 77, 80-88, 95-102.

[26] Duichev, I., Kulturata kato faktor za zapazvane na bulgarskata narodnost prez vekovete na osmanskoto vladichestvo. – In: Idem, Pateki ot utroto. Ochertsi za srednovekovnata bulgarska kultura. Sofia, 1985, pp. 238-244. For another data but again referring to the cult of St. John in 15th century, see Iankova, V., Za dvata prepisa na "Narodnoto zhitie" na sv. Ivan Rilski ot XV vek. – In: Bulgarskiiat Petnadeseti vek (Sbornik s dokladi za bulgarskata obshta i kulturna istoriia prez XV vek). Sofia, 1993, pp. 155-161. For the cult of the Rila hermit in 16th-17th centuries, see Radoslavova, D., Kultut kum sv. Ivan Rilski, otrazen v bulgarskite rukopisi ot XVII v. – In: Starobulgarska literatura, 33-34, Sofia, 2005 [V chest na Klimentina Ivanova], pp. 247-262. Cf. also the folklore data and their influence for the development of his cult, in Fekeldzhiev, I., Narodni legendi za Ivan Rilski. Sofia, 1979; Rangochev, K., Antroponimut 'Ivan' v bulgarskiia iunashki epos (Putiat na moshtite na Sv. Ivan Rilski ot Sofia do Rilskiia manastir prez 1469 g.). – In: 1100 godini kult kum Sv. Ivan Rilski. Sustaviteli R. R. Malchev, K. Rangochev. Sofia, 2000, pp. 37-55; Malchev, R., Purvobulgarska sleda vuv folklorniia kult kum sv. Ivan Rilski v Rilomanastirskoto kulturno prostranstvo. – In: Godishnik na Sofiiskiia universitet "Sv. Kliment Ohridski" – Tsentur za slaviano-vizantiiski prouchvaniia "Ivan Duichev", Vol. 93 (12), 2005, pp. 229-234; Chohadzhiev, S., Genadieva, V., Chohadzhiev, A., Kultovi mesta na sveti Ivan Rilski v Kiustendilsko. – In: Kulturnite textove na minaloto. Nositeli, simvoli i idei. Kn. II. Textovete na kulta i religiiata (Materiali v chest na 60-godishninata na prof. d.i.n. Kazimir Popkonstantinov). Sofia, 2005, pp. 128-139.

[27] Mineva, E., Pet himnografski tvorbi za Sv. Petka Turnovska. Sofia, 2005.

[28] Ibid., pp. 40-106, 116, 122-123.

[29] Trifonov, Y., V koi Nikopol sa bili vneseni moshtite na sv. Ivan Rilski v 1469 g. pri vrushtaneto

im ot Turnovo v manastira. – In: Sbornik v pamet na prof. P. Nikov. Sofia, 1940, pp. 476-482, at p. 480f.; Stara bulgarska literatura. Vol. 4, p. 629, n. 11. *Contra*: Stepanov, Ts., Planina i sviatost v srednovekovna Bulgaria: natsionalni svettsi i sveti tsare. – In: Balkanut i moreto – poslaniia kum vremena i pokoleniia. Blagoevgrad, 1999, pp. 319-328.

[30] 1396. Nikopolskata bitka v sudbata na Bulgaria, Balkanite i Evropa. Sustavitelstvo i redaktsiia prof. d-r Vasil Giuzelev. Sofia, 1999; for late medieval Nikopol, see Giuzelev, V., Nikopol prez XI--XV v. – vuzhodut na grada v istoriiata. – In: Istoriia na Nikopol ot drevnostta do 1944 g. Pleven, 2004, pp. 42-88.

[31] Matanov, H., Mihneva, R., Ot Galipoli do Lepanto. Sofia, 1988, pp. 88-89.

[32] For the image of the saint, see Matakieva-Lilkova, T., Zhitieto na Ivan Rilski v bulgarskoto izobrazitelno izkustvo. – Vekove, 1983, 6, pp. 8-21.

[33] For such metamorphoses in Mediaeval Central and Western Europe, which had been caused by concrete needs and conjunctural political interests, see Borst, A., Medieval Worlds. Barbarians, Heretics and Artists in the Middle Ages. Trans. by E. Hansen. The University of Chicago Press, 1992, pp. 125-144 [=Ch. 8: 'Patron Saints in Medieval Society'].

[34] Ibid., p. 126.

Secular Buildings and the Archaeology of Everyday Life in the Byzantine Empire. Edited by Ken Dark. Oxford: Oxbow Books, 2004. 132 p. // ISBN 1 84217 105 4.

Росина Костова

Книгата "Светските сгради и археологията на всекидневието във Византийската империя" представя докладите от "Летния симпозиум" на Graduate Center for Medieval Studies (Център по медиевистика) на Университета в Рединг, проведен през юли 2001 г. Както подчертава редакторът на сборника К. Дарк, представените доклади не просто илюстрират едно научно събитие, а привличат вниманието на специалистите към една сериозна тема, каквато е "археология на всекидневието" (archaeology of everyday life) и по-конкретно, върху археологическите проучвания на светската жилищна и стопанска архитектура.

Защо именно "археология на всекидневието"? Защото прилагането на археологическите данни в реконструкцията на всекидневния живот на хората в дома и общността е сред най-слабо развитите аспекти на археологията на византийския свят за разлика от значителното място, което заемат изследванията на материалната култура на всекидневието в останалите направления в съвременната археологическа наука (напр. праистория, класическа археология, дори средновековна археология).[1]

В своя кратък, но информативен и критичен увод К. Дарк очертава няколко тенденции в преодоляването на тази непълнота в познанието за византийския свят. Едната от тях бележи стремежа на изследователите византинисти да напуснат "високите етажи" на традиционната политическа, религиозна и интелектуална история и да се "разходят" по улиците и пазарите на Константинопол,[2] да "надникнат" във византийските болници,[3] да се "поровят" в юридическите проблеми на градската собственост.[4]

Другата тенденция е очертана от археолозите, които, макар и бавно, но трайно променят профила на византийската археология от елитарна история на изкуството и архитектурата на Византийската империя в динамично и модерно изследване на византийските градове, селища, икономика и, разбира се, на цялото разнообразие на всекидневния живот, обусловено от социалните, етнически и културни характеристики на византийското общес-

тво.[5] В развитието на тази тенденция обаче има значителна неравномерност, която се изразява в превеса на археологически и интердисциплинни изследвания на материалната култура на ранновизантийския период[6] и значително по-малобройните публикации, посветени на конкретни археологически обекти или елементи на всекидневния живот (напр. селища, жилищна архитектура) от периода след 700 г. сл. Хр.[7]

Всъщност самият сборник, който представяме, демонстрира тази неравномерност в изследванията на всекидневието през различните периоди на развитие на Византийската империя: от петте статии, включени в него, само една е посветена на средно- и късновизантийския период (L. Sigalos). Както посочва редакторът К. Дарк, изследванията са написани самостоятелно и не представят унифицирана система от методи или данни. По-скоро тяхното съвместно представяне в един сборник има за цел да стимулира по-нататъшни изследвания върху важните теми, които техните автори засягат: архитектурната реинтерпертация на императорските дворци (J. Kostenec), жилищното пространство на "обикновените" византийци (S. Ellis; L. Sigalos), работилниците и магазините (A. Harris), възможността предметите от всекидневния бит да свидетелстват за религията на своите собственици (E. Ribak).

Напълно логично е сборникът да започне с представяне на урбанистичните свидетелства от «царицата на градовете» Константинопол и това да бъдат свидетелствата на най-голямото постижение в представителната и резиденциална архитерктура във византийския свят, Големия императорски дворец. **The Heart of the Empire: The Great Palace of Byzantine Emperors Reconsidered (*Сърцето на империята: отново за Големия дворец на византийските императори*)** от **Jan Kostenec**[8] е особено ценно изследване, защото предлага критична и много добре аргументирана нова реконструкция на най-значимите структури в огромния комплекс от жилищни, представителни и културни сгради, наричан просто "Големия дворец", както и на неговия цялостен облик между IV и X в. Основен източник за предложените реконструкции е най-известният и важен текст, отнасящ се за константинополския дворцов протокол, *De Cerimoniis* на император Константин VII Багренородни (945-959), както и всички архитектурни и археологически проучвания на територията на Големия императорски дворец, извършени до ден днешен. Структурите, които J. Kostenec анализира, са: дворецът Дафни (Daphni) и дворното пространство пред него, Покритият Хиподром, Триклинията на Юстиниан II (685-695; 705-711) (Justinianos),

Едноапсидната зала и Пешеходния Перистил, връзката между основните тераси в комплекса, Големия триклиний Магнаура (Magnaura) и кварталът на дворцовата гвардия, сградите, построени от императорите Теофил (829-842) и Василий I (867-886), както и двореца Буколен (Boukoleon). В някои от случаите авторът дискутира и уточнява топографията на сградите и съоръженията (Покрития Хиподром, Хризотриклиния, апартаментите, построени от император Теофил, двореца Кенургион, построен от Василий I и функционирал като главния триклиний на Македонската династия), а в други предлага идентификация на открити сгради с топоними, известни от писмените извори (напр. на Апсидната залата, открита през 1952-1954 г., с двореца Карианос-Karianos), но същността на статията е архитектурната реинтерпретация и реконструкция на всички тези представителни и резиденциални постройки, построени и функционирали в Големия императорски дворец по различно време. Обширната библиография в края на статията не само дава необходимата научна плътност на аргументите на J. Kostenec, но е и много полезна за всеки специалист, който би искал да се запознае с етапите, през които науката е преминала в изследването на Големия дворец на византийските императори до днес. За съжаление, това наситено с архитектурни реконструкции изложение е съпроводено само с три графични илюстрации, първата от които представлява специален интерес, тъй като представя реконструиран топографски план на Големия императорски дворец през X в.

И ако сложността в изследването на императорските дворци идва от необходимостта да се съчетаят данните от топонимията, писмените извори и археологическите разкопки, то проблемът в изследването на жилищата на "обикновените" византийци е оскъдността на информация в писмените извори и недостатъчните археологически проучвания, които да "произведат" достатъчно представителна базаданни за анализ. Втората статия в сборника, **Early Byzantine Housing (*Ранновизантийските жилища)*** от **Simon Ellis**, е интересна илюстрация на този проблем. В нея авторът резюмира своята докторска теза, защитена в Университета в Оксфорд през 1984 г. и допълва наблюденията си с нови, не много на брой резултати от археологически разкопки до 2001 г.[9] Всяко едно от новооткритите ранновизантийски жилища е представено в съответната група от типологията, предложена от S. Ellis още през 1984 г. Тази типология обхваща предимно градски жилища, построени между 400 г. и 700 г. Първият тип включва т. нар. *перистилни жилища,* които към средата на IV в. са общият за цялата

Римска империя тип "аристократични жилища". В този смисъл, строителството на перистилни жилища през V и VI в. може да се разглежда като последна проява на римската жилищна традиция. Във втория тип, наречен от автора "*ранновизантийско жилище*", S. Ellis определя два варианта: тип 2A, чийто план се състои от 8 помещения около един централен двор, и тип 2B, който се състои от две редици помещения (обикновено 3), разделени от коридор. Този тип жилище, според автора, е характерно за ранновизантийските градове, но е било ползвано не от аристократичната прослойка, а от търговци и собственици на занаятчийски работилници. Третият тип е "*народното*" (vernacular) жилище с дървена, каменна или кирпичена конструкция на калова спойка, чиято поява в римските градове върху останки от монументални сгради още в IV в. се приема като проява на тяхната "аграризация" и упадък. Своите хронологически и типологически наблюдения върху тези жилища S. Ellis обосновава преди всичко върху примери от териториите на Италия, Палестина, Южна Анатолия, Южна Сирия и Йордания. Макар и да поставя въпроса за разпространението на този тип жилища и на Балканите, особено по време на славянската експанзия, той бегло споменава само пластовете от VII в. в Коринт и Атина и очевидно не познава проучванията на жилищна архитектура от ранновизантийския период на територията на България.[10] Четвъртият тип, наречен от автора *subdivision*, всъщност включва жилища, които са пристроени към или оформени чрез прегражданията във вече съществуващи сгради, като при всички случаи новите стени се съобразяват с архитектурата на по-ранните структури. Впечатлението за известна фрагментарност (твърде неочаквано текстът е съпроводен само с една графична илюстрация), която оставя тази статия, всъщност е потвърдено в последните редове от самия S. Ellis, който посочва, че това е само началото на изграждането на детайлна археологическа картина, която би дала възможност за коректна интерпретация на ранновизантийската жилищна архитектура.

Третата статия в сборника, **Middle and Late Byzantine Houses in Greece (tenth to fifteenth centuries) (*Средно- и късновизантийските жилища в Гърция от X до XV в.)*** от **Lefteris Sigalos**, на пръв поглед предлага чудесна възможност да се проследи типологическото развитие на византийското жилище във времето след статията на S. Ellis (за ранновизантийското жилище). Но това е само на пръв поглед, защото от хронологическа гледна точка, L. Sigalos "прескача" жилищната архитектура през "тъмните векове" и поставя долната граница на своето изследване в средата на

IX в. Нещо повече, още в началото на своята статия той препотвърждава мнението на Ch. Bouras, че не е възможно да се направи типологическа и стилистическа характеристика на византийската жилищна архитектура.[11] Затова L. Sigalos предлага възможното, а именно интердисциплинен анализ на исторически, юридически, археологически и антропологични данни за разнообразната жилищна архитектура на съвременната територия на континентална и островна Гърция между X и XV в. Емпиричната база на този анализ са както археологическите проучвания на градове и неукрепени селища, така и резултатите от регионалните интердисциплинни проекти, осъществени през втората половина на XX в. в различни части на Гърция (напр. в Беотия, на п-в Метана и др.).[12] Това му позволява да обвърже особеностите на жилищната архитектура със селищата, в които те са устроени, както и със социалния профил на техните обитатели. Така например, в "старите" градове една част от жилищата от средновизантийския период имат познатия от класическия или римски период план, а именно разположение на помещенията около вътрешен двор. Тяхната близост до градските пазари и възможностите за складиране на продукти и стоки във вътрешните дворове дава основание да се предположи, че в тези жилища са живели собственици на занаятчийски работилници или търговци, посредничили в размяната между провинциалните центрове и големите градове на империята. В същото време се строят малки жилища с Г-образен план, едноделни, "верижни", или както ги нарича L. Sigalos, жилища с линеен план. Те са разположени в периферията на укрепената част на градовете, извън крепостните им стени, и са типът жилища, характерен за селищата с аграрен характер. Според автора, те са били обитавани от занаятчии, дребни търговци, изобщо хора, които са произвеждали различни продукти и стоки, потребявани в локалните градски центрове. Особено интересни и ценни са наблюденията върху промените, които настъпват в резултат на западноевропейското "феодално" влияние след 1204 г. в селищните модели и жилищната архитектура в континентална Гърция, от една страна, и на егейските острови, от друга. Така например укрепените селища (*kastra*) в континентална Гърция се оформят обикновено свободно стоящи къщи около цитадела от средновизантийския период. Селищата на егейските острови обаче се «нуклеизират», т. е. жилищата се разполагат в няколко концентрични редици около цитадела или кула. Наред с тези аналитични наблюдения, доброто илюстриране и изчерпателната библиография правят тази статия необходима във всяко сравнително изследване на

средновековната жилищна архитектура на Балканите.

Подбно на първата статия в представения сборник, четвъртата статия **Shops, retailing and the local economy in the Early Byzantine world: the example of Sardis (*Магазините, всекидневната търговия и местната икономика в Ранновизантийския свят: примерът на Сарди*)** от **Anthea Harris**, предлага анализ на един частен случай, на един архитектурен комплекс, който обаче благодарение на богатството и разнообразието на данните, които предоставя, дава възможност за формулиране на по-общи въпроси и проблеми, свързани с материалната култура на всекидневието. Както личи от заглавието на статията, във фокуса на вниманието на авторката са т. нар. "византийски магазини" в Сарди, проучвани от 50-те години на XX в. насетне и публикувани през 1990 г. от J. Stephenson Crawford.[13] Това са 31 правоъгълни помещения на две нива, които са разположени в една редица покрай южната стена на Банята и Гимназиона, построени през I в. Самите "византийски магазини" са от края на V в. и са разрушени и изоставени след 40-те години на VII в. и точно тази датировка е в основата на една от целите на предложения анализ, а именно да се установи има ли и каква е разликата между ранновизантийските магазини за дребна всекидневна търговия и тези от късноримския и късноантичния период. Основният въпрос, който повдига A. Harris, обаче, е дали "византийските магазини" в Сарди са магазини изобщо. Отговорът авторката търси чрез детайлен анализ на архитектурата и обзавеждането на "магазините", както и на всички находки, открити в тях. В резултат на това се изяснява, че всекидневната търговия не е била основната функция на тези помещения и че те са били устроени преди всичко като работилници, свързани една с друга, а не като магазини. В един следващ етап повечето от тях запазват занаятчийския (боядисване на тъкани) и обслужващ характер (приготвяне на храна, складиране на амфори), но като цяло всички помещения са имали и жилищна функция. Макар и малко тежка като структура поради предмета на изследване, сравнителният анализ на находките от помещенията, на устройството на самите помещения и на архитектурния контекст, в които са построени, правят наблюденията на авторката на тази статия убедителни.

Последната пета статия, **Everyday Artefacts as Indicators of Religious Belief in Byzantine Palestina (*Предмети от всекидневието като показатели на религиозната вяра във византийска Палестина*)** от **Eliya Ribak**, разкрива възможностите за интерпретация на материалната култура на всекидневието не само в граждански, но и в религиозен контекст. Нещо

повече, авторът се опитва да докаже, че през византийския период на територията на днешен Израел и съседните територии, наричани Византийска Палестина, предметите, носещи религиозна символика, разкриват религиозната принадлежност на своите притежатели или на мястото, където са открити, за разлика от практиката, установена от археолозите, проучващи римския и късноантичния период в Западна Европа. Дискусията е разделена в две части: анализ на предмети с религиозни символи, открити в цивилен контекст, и анализ на подобни предмети, открити в култови сгради. В първата част са представени разнообразни частни случаи като: идентифициране на еврейски общности и селища въз основа на анализ на останките от животинска храна и, по-точно, на липсата сред тях на кости от свиня и морска храна; устройването в жилищни структури на еврейски ритуални бани *(miqves*); наличието на глинени лампи с изображение на *menorah*. Във втората част на статията, която е и много по-кратка, са представени наблюдения върху находките от синагогата в Horbat Rimon, където не са открити никакви предмети с християнски символи, но пък са намерени съдове с арамейски заклинания; находките от църкви и манастири, които също носят изключително и само християнски символи като лампи и червенолакови съдове, украсени с кръстове. Особен интерес обаче представляват случаите на откриване на предмети с юдейски символи в християнски църкви, което се обяснява с възприемането на почти всички юдейски символи в християнската иконография изобщо. Появата на предмети с християнски символи (пръстени, глинени лампи) в синагоги обаче, според автора, е свидетелство за ползване на юдейския храм от християни за поклонение и за религиозната толерантност между двете общности.

Всъщност последната статия е чудесно доказателство, че изследванията, представени в сборника **Secular Buildings and the Archaeology of Everyday Life in the Byzantine Empire** по отделно и в своята съвкупност надхвърлят рамките на това заглавие и представят не просто светските сгради във Византийската империя, а една широка и пъстра картина на *всекидневното живеене* във византийските градове и села.

Бележки

[1] Наред с "библията" на съвременната археология, C. Renfrew, P. Bahn, *Archaeology. Theories, Methods and Practice.* 2nd ed. London, 1996, книги като тези на I. Hodder, *Reading the Past. Current Approaches to Iinterpretation in Archaeology*. 2nd ed. Cambridge, 1991, и K. Dark, *Theoretical Archaeology*. London, 1995, биха помогнали на любознателния читател да научи защо археологията е нещо повече от търсене и намиране на злато и други скъпоценни предмети. За съжаление този читател трябва да прочете тези книги на английски, тъй като те все още не са преведени на български език (а може би и изобщо няма да бъдат). Все пак има "светлина в тунела" и тя е"запалена" от сборника на Ив. Гацов и колектив (ред.), *Човекът зад находката. Археологията днес и утре*. София, 1997, който обещава, че у нас "правенето" на теоретична археология е възможно.

[2] N. Necipoğlu (ed.), *Byzantine Constantinople. Monuments, Topography and Everyday Life.* Leiden, 2001; T. Thomov, A. Ilieva, "The shape of the market: mapping the Book of the Eparch". – Byzantine and Modern Greek Studies 22 (1998), pp. 105-116.

[3] T. S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*. 2nd ed. Baltimore and London, 1997.

[4] H. Saradi, "Privatization and Subdivision of Urban Properties in the Early Byzantine Centuries: Social and Cultural Implications". – Bulletin of the American Society of Papyrologists 35 (1998), pp. 17-43.

[5] Към заглавията, посочени от К. Дарк, а именно K. Rheidt, "Byzantinische Wöhnhauser des 11 bis 14. Jahrhunderts in Pergamon". – Dumbarton Oaks Papers 44 (1990), pp. 195-204 и фундаменталното издание, A. Laiou (ed.), *The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*. Washington D. C., 2002, трябва да се добавят поне още две заглавия, които демонстрират постиженията и потенциала на интердисциплинните изследвания на византийската материална култура: J. Lefort, C. Morrisson et J.-P. Sodini (eds.), *Les Villages dans l'Empire byzantin IVe-XVe siècle*. Réalités Byzantines 11. Paris, 2005 и M. Parani, *Reconstructing the Reality of Images. Byzantine Material Culture in Religious Iconography 11th-15th C.* 'Brill', 2003.

[6] Вж. например, W. Ball, *Rome in the East.* London and New York, 2000; W. Bowden and L. Lavan (eds.), *Theory and Practice in Late Antique Archaeology*. 'Brill', 2003. Непременно трябва да бъде отбелязан и съществения български принос в изследването на късноантичния урбанизъм, направен в последните години: В. Динчев, "За границата на градската форма на живот в късноантичните диоцези Thracia и Dacia". – Археология 1-2 (1999); Същият, "Селото в днешната българска територия през ранновизантийската епоха". – В: *Jubilaeus, 5. Сборник в чест на проф. М. Тачева*. С., 2002, с. 156-163; Същият, "Към характеристиката на представителната късноантична жилищна архитектура в Тракия и Дакия". – В: *Годишник на АИМ* 2 (2002), с. 206-241; Р. Иванов (ред.), *Римски и ранновизантийски градове в България*. Т. 1. С., 2002; Т. 2. С., 2003.

[7] R. Ousterhout, "Secular architecture". – In: H. C. Evans and W. D. Wixom (eds.), *The Glory of Byzantium*. New York, 1997, pp. 192-199.

[8] Всъщност това е обобщение на най-важните резултати от изследването на Големия дворец, направено от J. Kostenec, части от които той е представил в други статии през последните години: J. Kostenec, "Studies on the Great Palace in Constantinople: 1. The Palace of Constantine the Great". – Byzantinoslavica 59 (1998), pp. 279-96; Id., "Studies on the Great Palace in Constantinople: 2. The Magnaura Palace". – Byzantinoslavica 60 (1999), pp. 161-82.

[9] S. Ellis, *Roman Housing*. London, 2000.

[10] V. Dinčev, "Household Substructure of the Early Byzantine Fortified Settlements on the Present Bulgarian Territory". – Archaeologia Bulgarica 1 (1997), pp. 129-183.

[11] Ch. Bouras, "Houses in Byzantium". – Deltion tis Christianikis Archaiologikis Etaireias 11 (1982-1983), pp. 1-26.

[12] J. L. Bintliff, "Reconstructing the Byzantine Countryside: New Approaches from Landscape Archaeology". – In: K. Belke, F. Hild, J. Koder and P. Soustal (eds.), *Byzanz als Raum. Zu Methoden und Inhalten der historischen Geographie des östlichen Mittelmeerraumes,* Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini, Vol. 7. Vienna, 2000, S. 37-63; C. Mee, H. Forbes (eds.), *A Rough and Rocky Place. The Landscape and Settlement History of the Methana Peninsula, Greece*. Liverpool, 1997.

[13] J. S. Crawford, *The Byzantine Shops at Sardis*. Cambridge, Mass., 1990.

АВТОРИТЕ В ТОЗИ СБОРНИК

Албена Миланова — н.с., д-р, Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев”, Софийски университет “Св. Климент Охридски”.

Александър Николов — гл. ас., д-р, преподавател по Средновековна обща история в Историческия факултет на Софийския университет “Св. Климент Охридски”.

Анастас Герджиков — доцент, д-р, преподавател по Класически езици в Софийския университет “Св. Климент Охридски”.

Веселина Вачкова — д-р, преподавател по Стара и средновековна история в Националния класически лицей, София.

Георги Казаков — гл. ас., преподавател по История на европейската култура през Средните векове, специалност “Културология” на Софийския университет “Св. Климент Охридски”.

Емануел Мутафов — н. с. I ст., д-р, Институт по изкуствознание към БАН.

Емилия Карабоева — докторант, Софийски университет «Св. Климент Охридски», преподавател по Културология в Националния класически лицей, София.

Зорница Ангелова — магистър-културолог, Софийски университет «Св. Климент Охридски».

Цветелин Степанов — доцент, д-р, преподавател по История на българската култура през Средните векове, специалност “Културология” на Софийския университет “Св. Климент Охридски”.

Росина Костова — гл. ас., д-р, преподавател по Средновековна история и археология във Великотърновския университет «Св. св. Кирил и Методий».